

HISTÓRIA DAS GRANDES RELIGIÕES

CONFUCIONISMO

TAOÍSMO

HINDUÍSMO

BUDISMO

XINTOÍSMO

ISLAMISMO

JUDAÍSMO

ORTODOXIA ORIENTAL

CATOLICISMO ROMANO

PROTESTANTISMO

Volume organizado por

EDWARD J. JURJI

com a colaboração de

LEWIS HODOUS

JOHN CLARK ARCHER

AUGUST KARL REISCHAUER

DANIEL CLARENCE HOLTOM

ABRAHAM A. NEUMAN

JOSEPH L. HROMÁDKA

G. GROVELAND WALSH

JOHN ALEXANDER MACKAY

EDIÇÕES O CRUZEIRO

O PRESENTE volume, organizado por Edward J. Jurji, e que apresentamos em cuidada tradução de Amália Machado Costa Lobo, é uma admirável coletânea de estudos sôbre a doutrina das principais religiões do mundo. Cada estudo foi escrito, de modo objetivo, por um erudito eminente, com autoridade resultante de tôda uma vida consagrada ao conhecimento da matéria. Lewis Hodous encarregou-se dos capítulos sôbre o *Confucionismo* e o *Taoismo*, enquanto John Clark Archer teve sob sua responsabilidade a redação do estudo sôbre o *Hinduismo*. Sucessivamente, os capítulos sôbre as demais religiões ficaram assim distribuídos: *Budismo*, por August Karl Reischauer; *Xintoísmo*, por Daniel Clarence Holton; *Islamismo*, por Edward J. Jurji (organizador do volume); *Judaísmo*, por Abraham A. Neuman; *Ortodoxia Oriental*, por Joseph L. Hromadka; *Catolicismo Romano*, por Gerald Groveland Walsh, e, finalmente, o *Protestantismo*, por John Alexander Mackay. A fidelidade aos dogmas clássicos de cada religião, e a preocupação de fazer com que cada uma delas fale por si mesma, eis a

of The Theological Seminary

PRINCETON · NEW JERSEY



FROM THE LIBRARY OF THE
END JOHN ALEXANDER MACKAY
LITT.D., D.D., LL.D., L.H.D.

Alumni
Alcove
(Jurji)

SCC
6551



Digitized by the Internet Archive
in 2015

***HISTÓRIA DAS GRANDES
RELIGIÕES***

THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARY

HISTÓRIA DAS GRANDES RELIGIÕES

VOLUME ORGANIZADO POR

EDWARD J. JURJI

Com a colaboração de

LEWIS HODOUS — JOHN CLARK
ARCHER — AUGUST KARL REIS-
CHAUER — DANIEL CLARENCE HOL-
TOM — ABRAHAM A. NEUMAN — JO-
SEPH L. HROMADKA — G. GROVE-
LAND WALSH — JOHN ALEXANDER
MACKAY.



TRADUÇÃO DE AMÁLIA MACHADO COSTA LÔBO

EDIÇÕES O CRUZEIRO — RUA DO LIVRAMENTO, 203 — RIO DE JANEIRO

ESTE LIVRO FOI COMPOSTO E IMPRESSO NAS OFICINAS
DA EMPRÊSA GRÁFICA O CRUZEIRO S. A ,
NA RUA DO LIVRAMENTO, 191, RIO DE JANEIRO.
PARA SUA SEÇÃO DE LIVROS. JANEIRO DE 1956.

Capa de
ARCINDO MADEIRA

Título do original norte-americano:
THE GREAT RELIGIONS OF THE MODERN WORLD



DIREITOS ADQUIRIDOS PELA SEÇÃO DE LIVROS DA
EMPRÊSA GRÁFICA O CRUZEIRO S. A , QUE SE
RESERVA A PROPRIEDADE LITERÁRIA DESTA TRADUÇÃO .

Í N D I C E

| | |
|--------------------------------------------|-----|
| Prefácio | 9 |
| CONFUSIONISMO Lewis Hodous | 9 |
| TAOÍSMO Lewis Hodous | 37 |
| HINDUÍSMO John Clark Archer | 59 |
| BUDISMO August Karl Reischauer | 107 |
| XINTOÍSMO Daniel Clarence Holton | 161 |
| ISLAMISMO Edward J. Jurji | 201 |
| JUDAÍSMO Abraham A. Neuman | 249 |
| ORTODOXIA ORIENTAL Joseph L. Hromadka | 309 |
| CATOLICISMO ROMANO Gerald G. Walsh | 333 |
| ✓ PROTESTANTISMO John A. Mackay | 363 |

P R E F Á C I O

O objetivo dêste livro é demonstrar a natureza, o desenvolvimento e a essência espiritual das principais religiões contemporâneas. É, além disso, um estudo da religião em relação com a crise mundial. O tema central do debate, proposto numa fórmula preliminar, foi realizado pelo esforço persistente do grupo colaborador; cada autor, porém, o adaptou à natureza especial do seu assunto. Esperamos que o resultado de nossos esforços reunidos possa proporcionar maior compreensão a todos os leitores que queiram abordar as grandes religiões à luz de suas afirmações e conhecer sua influência sôbre a sociedade humana, sejam êles leigos, historiadores, filósofos, sacerdotes, estudantes ou apologistas...

Com êsse objetivo em vista, os autores procuraram exprimir-se da maneira mais simples possível, omitindo símbolos ortográficos de palavras estrangeiras, mesmo quando normalmente exigidos por certos sistemas de transliteração. Resumindo: o leitor visado por êste volume não é o técnico, mas sim o público em geral.

O organizador desta obra deseja manifestar o seu reconhecimento pelas sugestões e pelo encorajamento que lhe prestaram Datus C. Smith, Jr., Diretor da Princeton University Press; George F. Thomas, professor de Filosofia Religiosa da Universidade de Princeton, que leu o manuscrito e apresentou várias sugestões valiosas. Neste volume de colaboração, a consideração mútua e a cooperação voluntária dos diversos escritores fazem que cada um deva muito a todos os outros. Em relação ao capí-

tulo sôbre o Catolicismo Romano, devemos o nosso reconhecimento ao Exmo. Bispo de Trenton, William A. Griffin, que gentilmente concedeu um Imprimatur. A êstes e a minha espôsa, Nahia Khuri Jurji, confesso-me profundamente grato.

EDWARD J. JURJI

CONFUCIONISMO

Por

LEWIS HODOUS

O confucionismo apresenta uma história ininterrupta através de vinte e cinco séculos. Por quase vinte séculos dominou a China, e, durante esse tempo, os chineses construíram e conservaram unida uma das maiores estruturas político-sociais da História. Se bem que várias forças tivessem cooperado nesse sentido, foi o confucionismo a força principal. Hoje em dia, em Chu-Fu, os descendentes de Confúcio prosseguem no culto de seu antepassado, o grande mestre da China. Segundo Y. C. Yang, todos os chineses são basicamente confucionistas, com certa tendência para o budismo e o taoísmo.

Confucionismo é um termo moderno, criado pelos missionários católicos. Os chineses empregam o termo Juchia para designar os adeptos dos ensinamentos de Confúcio, herdados dos sábios da antiguidade, incorporados nos clássicos, interpretados pelos comentadores e filósofos, e atualmente em processo de adaptação ao mundo moderno.

Confúcio (551-479 A. C.) viveu numa época em que desaparecia o sistema feudal chinês com suas instituições, dando lugar a uma nova China. Era de origem humilde e, até aos 35 anos de idade, desconhecido. Estudou as leis e os rituais antigos, e fundou uma escola em que formou alguns discípulos. No último quartel de sua vida, visitou vários Estados, procurando uma oportunidade para pôr em prática os seus ensinamentos. Mas os governantes desses Estados estavam por demais ocupados com a tarefa de se manter no poder, para lhe darem atenção.

A China daquela época constava de vários Estados sob o domínio da Casa Imperial Chou. Nos primórdios dessa dinastia, quando ainda era grande o prestígio real, o imperador tinha o poder de resolver as questões entre os pretendentes aos governos dos vários Estados. Mas, depois de 800 A. C., a autoridade do im-

perador passou a ser menosprezada pelos vassallos. Sobrevieram lutas e confusão. Os fortes subjugavam e absorviam os fracos. O amálgama, que unia a sociedade feudal, a pouco e pouco se quebrava e desintegrava.

Dessa situação surgiram três problemas a exigir solução: — O primeiro foi o problema da fonte donde provinha a autoridade. Para êste a solução de Confúcio foi que a autoridade se origina num mandato divino. — O segundo foi o da legalidade ou constitucionalidade do poder político nos diversos Estados, visto que tal poder era disputado por um número cada vez maior de pretendentes. A solução de Confúcio foi a restauração da decadente autoridade dos Imperadores Chou, como governantes e como sacerdotes. — O terceiro problema era a crescente desordem social. Para o resolver, Confúcio aconselhou lealdade para com o céu e o imperador, devoção filial e especialmente o preparo dos governantes, formando-lhes o caráter e a competência.

A obra mais importante de Confúcio consistiu no ensino ministrado aos seus discípulos, os quais, em épocas sucessivas, reuniram, publicaram e interpretaram os anteriores ensinamentos do mestre. As sentenças de Confúcio e de Mêncio, assim compiladas e publicadas, constituíram “O Grande Ensino” e “A Doutrina dos Humildes”, bem como várias outras obras. Durante a dinastia Han (206 A. C. — 220 A. D.) foram reunidos os *Cinco Clássicos*, que compreendem: *O Livro das Modificações*, Yih Ching; *O Livro da Poesia*, Shih Ching; *O Livro da História*, Shu Ching; *O Livro dos Ritos*, Li Chi; e *Primavera e Outono*, Chun Chiu. Êstes podem ler-se na edição *Clássicos Chineses*, por James Legge, Oxford, 1893-1895. No ano 252 A. D. tinham sido gravados em lajes de pedra, fornecendo assim um texto padrão autorizado. Mais tarde, a êsses *Cinco Clássicos* juntaram-se os *Quatro Livros*; e essas duas coleções constituem hoje a bíblia do confucionismo.

COSMOLOGIA

Confúcio deixou vários problemas abertos à discussão. Um dêles foi o da cosmologia.

Na segunda metade do século IV A. C., formulou-se a teoria “yin yang”, e os confucionistas a adotaram.

Chu Hsi, que viveu no século XII da era cristã e é reconhecido como o maior sábio do neoconfucionismo, explica que o universo e tôdas as suas partes componentes são formados de dois princípios igualmente eternos e infinitos, mas distintos, se bem que inseparáveis. “Li”, o princípio psíquico, é o princípio do movimento, comparável ao “*élan vitale*” de Bergson. “Chi” é o princípio material, que está sempre em contato com o primeiro. Êstes princípios agem de dois modos: “yin”, o modo negativo, caracteriza-se por ser escuro, frio, passivo, feminino; e “yang”, o positivo, é claro, quente, ativo, masculino. Essas duas modalidades funcionam por meio dos cinco agentes: água, fogo, madeira, metal e solo. Êsses agentes se compõem de proporções variáveis das duas modalidades. A água, por exemplo, tem grande quantidade de “yin”, e muito pouco “yang”. Já o fogo possui muito “yang” e pouco “yin”.

A matéria é concebida como um grande globo, que se move animado pelo princípio psíquico. Durante o movimento, as duas modalidades se separam gradativamente, mas, à medida que aumenta a velocidade, misturam-se novamente, dando lugar aos cinco agentes dos quais tudo se origina. O primeiro par de cada ser é produzido por geração espontânea. Dêsse par derivam todos os demais, por transformação.

O universo tem o poder de criar, tem beleza, utilidade e capacidade. Estas qualidades surgem cada uma em sua estação: a criação, na primavera; a beleza, no verão; a utilidade, no outono; e a capacidade, no inverno. Essas qualidades do universo aparecem no homem como virtudes constantes: amor, justiça, veneração e sabedoria. Assim, o homem é bom, porque possui êstes dons divinos.

A presença do princípio psíquico torna todos os homens iguais. Com esta teoria filosófica, que veio de Mêncio e foi ampliada e aprofundada pelo Budismo, Chu Hsi se opunha à situação social da China, que a negava. Mas êle respondia às observações e objeções que lhe faziam, explicando que todos os ho-

mens são essencialmente iguais, porque têm uma porção de “Li”. Suas diferenças derivam dos diferentes graus do princípio material. Harmonizou, assim, esta teoria profunda com as desigualdades da vida chinesa. Todos os homens são irmãos. Um dos filósofos daquele tempo colocou a questão nestes termos: “Os homens são meus irmãos e os seres inferiores, meus companheiros.”

A filosofia de Chu Hsi favorecia o estabelecimento de um governo patriarcal. O imperador era considerado um santo, o pai e mãe do povo, e incapaz de errar. O governo estava sempre nas mãos de uma minoria que dominava os confucionistas.

ÉTICA DO CONFUCIONISMO

Confúcio deixou ainda outro problema aberto à discussão: o da origem do mal. Mêncio sustentava que a natureza humana é boa, pois é o depósito do Tao, que é bom. De acordo com esta doutrina, o mal é devido ao ambiente, à educação, à falta de previsão, ou a uma apreciação errônea dos valores da vida.

Esta concepção pragmática do mal não satisfaz os eruditos do neoconfucionismo. A filosofia budista aprofundara seus conhecimentos do mistério do mal. Segundo o budismo, o mal na vida humana é devido à ignorância do Cosmos que regula a existência dos fenômenos. Para solucionar esse desafio, os estudiosos foram obrigados a atribuir a fonte do mal ao princípio material Chi. Mas este é essencial ao universo, pois é por meio dele que o universo toma forma. Este princípio, em sua origem, é bom e puro. O mal se introduz, não porque o universo esteja cego pela ilusão, mas porque a hostilidade e a luta entram com as diferenciações que acompanham o funcionamento do princípio material. O mal não existe no estado original do universo. Para os neoconfucionistas, esta teoria tornava seguros os valores éticos, ao mesmo tempo que combatia a “salvação pela fuga” do budismo. Além disso, frisava a obrigação da volta ao princípio psíquico Li, em vez da submissão ao princípio material Chi. Esta teoria reafirmava a doutrina de Mêncio, de que a natureza humana é boa, e foi posteriormente incorporada ao *Clássico dos*

Três Personagens (San Tsu Ching), atribuído a Wang Ying-Lin (1223-1296), livro que todos os estudantes aprendiam de cor até ao ano de 1912.

Outro problema abordado por Confúcio foi: “Como pode o homem tornar-se bom?” O neoconfucionismo ensinou que o espírito pode transformar-se por meio do estudo dos princípios latentes na história humana e por uma educação adequada, que inclua o estudo dos clássicos e a obediência aos exemplos dos sábios. A isto foi acrescentada a prática da meditação, aprendida do Budismo.

A vida ética está concebida nas “Cinco Relações”, a saber: entre governante e súdito, pai e filho, marido e mulher, primogênito e caçula, amigo e amigo. O soberano deve ser benevolente, os súditos ou funcionários, leais. O marido deve ser justo, a mulher obediente; o pai, bondoso, e o filho respeitoso; o primogênito, indulgente, e o caçula submisso. Os amigos devem ser fiéis. Assim, cada indivíduo está sujeito a três pressões: a primeira do alto: dos mais velhos e antepassados; a segunda, dos lados: dos iguais; e a terceira, de baixo: dos inferiores. Este sistema produziu a formação de um todo integrado por diferentes grupos sociais, que se mantiveram unidos por privilégios e deveres.

A família é a unidade básica da sociedade chinesa. A ela se referem três dessas cinco relações. A família-módulo se baseia na manutenção do culto de veneração aos antepassados ou à propriedade paterna (tsung) e ao patrimônio. Assim, os princípios da vida religiosa, econômica e política se arraigam na família e no culto dos antepassados. O amor filial é a chave da ordem ética chinesa, e compreende todas as virtudes da natureza humana. Confúcio organizou a vida em torno da bondade. Seus sucessores centralizaram tudo no amor filial. O amor filial não inclui apenas o respeito aos mortos e a obediência aos vivos, mas decreta que qualquer ato que desonre os pais é indigno dos filhos. Tanto na China moderna como na antiga, a lealdade para com o governante, ou o Estado, era um complemento da devoção filial.

Não menos importante é a relação do mestre para com o discípulo: pertence à classe das relações entre amigos, sendo o mestre considerado também como pai moral e intelectual. Esta relação tem sido um tanto perturbada recentemente, mas há indícios de estar recuperando a sua importância.

A relação entre governante e súdito está passando por transformações. Na China pré-republicana, o Estado se baseava num mandato divino. O imperador era filho do céu. Há indícios que denotam a continuação dessa teoria em forma moderna. Sun Yat-Sen é o pai da China moderna. É um sábio que baseou seus “Três Princípios” na realidade cósmica. O imperador foi substituído pelo Estado e seus representantes. O “súdito” da China imperial tornou-se o cidadão de um Estado democrático.

Os confucionistas asseguram que a conduta moral não é apenas um dom de Tao, a ordem universal, mas que depende também do homem. O propósito da justiça é o de dar a cada um o seu lugar. O homem é pai, filho, primogênito, amigo ou cidadão. Cada uma dessas posições tem certos privilégios e certas responsabilidades. Isto significa que cada indivíduo vive num sistema de lealdades que ele deve a outros e que outros lhe devem.

Os ritos controlam essas lealdades e impedem que o indivíduo as despreze. Determinam a situação do indivíduo em suas correlações, orientando-o no cumprimento de seus deveres. Os ritos não são apenas regras de etiqueta, mas um modo de vida nas relações humanas e extra-humanas. Em outras palavras, são também religiosos, fato que é freqüentemente esquecido. Na época dos “Estados Beligerantes” (403-221 A. C.), desenvolveu-se a teoria de que na religião não era necessária a verdade sobre os espíritos. Mas as cerimônias eram necessárias à paz do indivíduo e à segurança da sociedade. Assim, desenvolveram-se os ritos como meios de direção social, enquanto a realidade dos deuses permanecia obscura, e isto se manteve assim até os dias de hoje.

A música foi também um meio de harmonizar o indivíduo consigo mesmo e com a sociedade. Os confucionistas governa-

vam pelos ritos e pela música. Empregavam regras e castigos para fomentar o emprêgo dos ritos e da música, tendo ambos o céu como modelo. O universo era, originariamente, harmonioso. Estabeleceram-se os ritos e a música para melhorar o universo, tornando-o mais belo.

Durante os últimos anos, tem sido empregada a música e a poesia para exaltar o patriotismo. Segundo o “Livro dos Ritos”... “a poesia dá o primeiro estímulo ao caráter; o cerimonial lhe dá a estabilidade; a música o desenvolve plenamente”.

Há duas normas que Confúcio propôs e que têm constituído o ideal desde o seu tempo. O céu colocou essas normas no homem. São enunciadas simplesmente:

A primeira é — que o homem faça aos outros o que deseja que lhe façam. É o princípio “chung”, a lealdade. “O que pedimos do filho, devemos dar ao pai. O que pedimos do funcionário, devemos dar ao governante. O que pedimos do caçula, devemos dar ao irmão mais velho. O que pedimos de um amigo, deve ser dado a êle”.

A outra é — que não devemos fazer aos outros o que não queremos para nós. “O que você detesta no seu superior, não o faça ao inferior. O que detesta no inferior, não o faça ao superior. O que detesta nos mais velhos, não o faça aos mais moços. O que detesta nos mais moços, não o faça aos mais velhos. O que você detesta na mão direita, não o passe à esquerda. O que você detesta na mão esquerda, não o passe à direita. A isto chamam “shu”.

Todos os homens têm desejos. Todos sabem o que desejam para si. Êste deve ser o molde para o seu comportamento em relação aos outros.

A felicidade da vida reside, não no resultado, mas sim no ato praticado com boa intenção, sem pensar nas conseqüências. A teoria de Confúcio é, que se deve procurar o bem no gesto, no processo, e não no resultado. “O homem de bem não deve queixar-se dos céus nem acusar os homens”. Mêncio acrescentou: “O homem de bem segue o exemplo e aguarda as ordens do

céu.” *A Doutrina dos Humildes* completou: “O homem de bem suporta as modificações e aguarda o mandado do céu.”

O grupo confucionista sempre frisou a doutrina da retificação dos nomes, isto é, retificação dos termos, dando às coisas os nomes que realmente as definem, para distinguir entre o bem e o mal. Um nome era considerado não somente símbolo, senão também a origem da essência de um objeto ou idéia. Isto foi expresso por Confúcio, quando o interrogaram sobre o govêrno, nas seguintes palavras: “Chun chun, chen chen, fu fu, tzu tzu.” (Que o soberano seja soberano; o funcionário, funcionário; o pai, pai; e o filho, filho. Assim haverá govêrno).

O CULTO NO CONFUCIONISMO

Adoração de Shangti. O confucionismo foi estabelecido como religião de Estado pelo Imperador Wu Ti (140 — 87 A. C.), posição que manteve até 1912. O imperador era o grande sacerdote e os letrados eram os mestres; os fiéis se compunham dos estudantes da burguesia das cidades e dos habitantes das aldeias. O culto consiste na adoração do céu e da terra, e na veneração de Confúcio e dos antepassados.

A essência da religião do Estado era “Shangti”, o céu. Shangti, significando “senhor do alto”, era o deus máximo do Shang. O termo “Ti” era usado para designar os antepassados da casa reinante, que adoravam o céu, antes de o conquistarem. Veio a ser usado depois para todos os antepassados da família reinante, que se supunham estar no “Shang”. Depois da conquista do Shang pelos Chou, os dois termos se combinaram para formar Hao Tien Shangti, o Shangti do Céu Imperial. Concediam-se atributos humanos a êsse ser, mas nunca se chegou a uma concepção clara de uma personalidade viva. Mais tarde, o termo Tao, ordem universal, obscureceu os traços pessoais de Shangti. Atualmente, o termo Shangti é usado para significar “deus” nas igrejas protestantes, juntamente com o termo Chen Shen, deus verdadeiro. Os católicos adotaram o termo Tien Chu, senhor do céu.

A oferta anual a Shangti era feita pelo imperador acompanhado dos altos funcionários, no solstício do inverno, no altar redondo de mármore erigido sobre os três terraços, ao sul da capital. Na parte norte do terraço superior, voltada para o sul, encontrava-se uma placa de mármore dedicada a Shangti. À esquerda e à direita viam-se placas dos antepassados da dinastia reinante. No segundo terraço, arrumavam-se as placas do Sol, da Lua, das sete estrêlas da Ursa Maior, dos cinco planêtas, das vinte e oito constelações, dos signos do zodíaco, das nuvens, da chuva, do vento e do trovão. No primeiro mês do ano, nesse Templo da Oração, conhecido pelos ocidentais como o Templo do Céu, o imperador fazia suas oferendas, rogando a Shangti um ano próspero.

De frente para o grande recinto do Altar do Céu havia um enorme parque, onde se encontrava um altar quadrado, com dois terraços, em honra do cultivador divino, Shen Nung. Aí estava também o campo em que o imperador fazia o primeiro sulco, inaugurando, assim, a agricultura. Perto havia o templo da Estrêla do "Grande Ano", o planêta Júpiter, assim chamada porque Júpiter faz uma revolução em cêrca de 12 anos e é considerado o senhor do tempo.

Ao norte da capital havia o altar quadrado, com dois terraços, dedicado à Terra Soberana. Em volta do altar, havia sulcos profundos, cheios de água, que representavam a terra cercada pelos quatro mares. No terraço superior, viam-se placas com o nome da Terra Soberana e dos antepassados imperiais. Aqui, a adoração era no solstício do verão. Havia ainda placas consagradas às cinco montanhas sagradas, aos quatro mares e aos quatro rios.

Em frente ao altar da Terra Soberana, via-se o templo da deusa protetora da tecelagem da sêda. Ela era adorada pela imperatriz, e foi acrescentada às divindades chinesas depois da era cristã. O templo foi construído no século XVI, nos jardins do palácio, para maior comodidade da imperatriz.

Além dêstes, havia cerimoniais apropriados para os patronos da Medicina, da guerra, do canhão, das portas do palácio,

fornos de porcelana, celeiros, fogo, muros e fossas e literatura. Kuantí, herói dos *Três Reinos* (220-265 A. D.), foi endeusado no fim do século XVI. Havia ainda o deus da estrêla polar e da Grande Montanha Oriental, Tai Shan. Os deuses secundários do panteão imperial sofreram inúmeras alterações e mudanças através dos séculos.

Essa adoração ao céu e à terra, aos antepassados e heróis, cresceu com a passagem dos séculos, sofrendo no século IV A. C. grande influência dos conhecimentos astronômicos do mundo mediterrâneo. A nova astronomia passou a servir de padrão para o céu do império. A estrêla polar, em tórno da qual giram os céus, passou a ser o símbolo do imperador rodeado de seus vasallos e leais conselheiros. Shangti personificou-se. Isto foi uma contribuição de Moti, ou Mo-Tzu (cêrca de 479-381 A. C.), filósofo que viveu entre a era de Confúcio e a de Mêncio. Considerava êle que êsse deus personalizado tinha um propósito determinado no govêrno do mundo. O mundo do homem e o reino da natureza eram considerados como um organismo. A ética fazia parte da natureza, e era tida como fôrça que provocava uma reação própria. A injustiça e a opressão no govêrno consideravam-se elementos perturbadores e eram seguidos de sinais, como eclipses do Sol e da Lua, e aparecimentos dos cometas. Em alguns casos, a natureza reagia a tais atos por meio de ameaças, como tremores de terra, avalanchas e outros fenômenos extraordinários. Os letrados utilizavam-se dêsses sinais e avisos para reprimir as medidas opressivas dos burocratas que rodeavam o imperador. Essa humanização prevaleceu até 1910. Quando o cometa Halley apareceu causou consternação na oligarquia Manchú. O imperador abdicou em 1912.

A oblação ao céu considerava-se como a chave da estrutura do império. Baseava-se na teoria do Estado, análogo ao padrão da família. O imperador, como filho do céu, era o chefe do culto e do patrimônio. O céu era seu pai, a quem êle devia as obrigações de um filho dedicado. As relações para com o céu incluíam a direção dos homens e dos deuses. O imperador tinha o mandato do céu para governar o mundo, tal mandato, porém, não era per-

pétuo e dependia do caráter do imperador. As relações dos funcionários e letrados para com o imperador baseavam-se, não na política, mas sim na religião. O problema do atual governo da China é de — como conservar êste aspecto da tradição.

Culto de Confúcio. O culto de Confúcio principiou com seus discípulos. Com o tempo, o mestre tornou-se o símbolo da unidade política e da vida cultural do povo. Êste símbolo foi vitalizado no grupo confucionista, que considerava a cultura da China como um todo do qual se apropriou, interpretando-o e incorporando-o ao patrimônio político e cultural da nação. Dêste modo, o grupo confucionista tornou-se a encarnação da tradição confucionista em evolução. Combinava a política, a moral e a educação, e lhe inspirava um espírito de reverência e de devoção. Foi então que o confucionismo se tornou religião. Sobre viveu às dinastias que surgiram e desapareceram, e aos conquistadores que avançavam e recuavam. Mesmo quando o caráter sobrenatural do budismo atraiu o espírito de um povo enfraquecido pelo sofrimento, perturbado pela confusão e dizimado pela guerra, o culto de Confúcio nunca se eclipsou totalmente, apesar de ser, várias vezes, obscurecido.

Os pontos culminantes da histórica de seu culto são: — o primeiro imperador da dinastia Han visitou o túmulo de Confúcio, em Chu-Fu, sobre o qual, no ano 442 A. D., se construiu um templo; em 505, construíram-lhe outro templo, na capital, o que foi considerado uma canonização. Daí em diante, as honras se multiplicaram.

Tai Tsung, da dinastia Tang (618-906 A. D.), colocou o culto numa nova base, decretando em 630 — que todos os distritos do império construíssem templos a Confúcio, com estátuas do mestre trajando vestes reais. O culto tornava-se, assim, universal. Em 647, fez do templo confucionista a Casa da Fama, para estudiosos e funcionários. Mais tarde estabeleceu colégios imperiais, cujos diplomas e exames especiais do aproveitamento das lições de Confúcio, orientados pelo imperador, passaram a ser os meios para se ingressar no funcionalismo. Confúcio tornava-se, assim, não só o patrono do grupo confucionista, mas também

do Govêrno, e o símbolo da unidade nacional. Em 665 deram a Confúcio o título de Mestre Supremo; em 735, o de Rei; em 1013, o de Santo Supremo; e, em 1330, seus descendentes receberam títulos de nobreza. Depois de 1530, muitos templos confucionistas substituíram suas imagens por placas votivas para evitar qualquer semelhança com a idolatria.

Em 1905 foi suspenso o critério dos exames para o serviço público, que tinha por base o conhecimento dos clássicos, o que significava o fim da base política do culto. Depois de 1912, o estudo dos clássicos foi abandonado nas escolas do Govêrno, continuando, entretanto, em alguns colégios particulares. A abdicação da dinastia Manchu e o estabelecimento da República obscureceram o antigo significado do confucionismo, mas ao mesmo tempo deram início a uma nova apreciação do mestre.

Culto dos Antepassados. O culto dos antepassados tem sido considerado como a própria religião dos chineses. Durante o período Shang (1766-1122 A. C.) havia o culto da fertilidade. Durante o sistema feudal era hábito ter presente, no ofertório, uma criança descendente do morto, para representá-lo. À medida que o sistema feudal se desintegrava, o caráter da família se transformava: as relações pessoais entre pai e filho substituíram as relações formais entre senhor e vassalo. A família plebéia seguiu o exemplo da família aristocrata. A devoção filial tornou-se o centro da nova família. Às crianças ensinava-se “não dar um passo nem pronunciar uma palavra sem pensar nos pais”.

Uma placa votiva substituiu o representante do morto nas cerimônias. Era consagrada numa cerimônia, em que o nome do falecido era escrito nela e em que se colocava sobre a mesma o símbolo “chu”, que significava “a moradia da alma do morto”. Juntamente com a placa, punham-se também retratos do morto. Êstes eram consultados antes de se tomarem decisões importantes, pois acreditava-se que se podiam saber as opiniões dos mortos pela expressão dos rostos retratados.

Os ritos fúnebres ocupavam lugar importantíssimo. Através dêles, não só se assegurava a felicidade dos mortos, como também se reforçava a família. Os enterros eram trabalhosos.

Moti, ou Mo Tzu, que veio depois de Confúcio, diz: "Quando um membro do povo morre, a família esgota os seus haveres. Quando morre um senhor feudal, esgota-se o tesouro do país." Os caixões eram feitos de madeira rija, para conservar o corpo. O local da sepultura era escolhido por geomancia. Localizado na confluência de forças celestes, faziam-se ofertas nos momentos críticos das diversas estações. Assim, o culto dos antepassados tinha uma relação íntima com a agricultura.

Além desses costumes, surgiram lendas para estimular o culto. Um bom filho, castigado por sua mãe, lamentava-se: "Ela é idosa e não tem forças para castigar-me quanto mereço." Uma mãe apreciadora de peixe, certa vez, recebeu alguns, em pleno inverno, trazidos por seu filho que derretera o gelo com a respiração, a fim de pescá-los. A autoridade do marido era tão forte, quanto a dedicação filial. Assim, uma jovem espôsa, cortejada por outro homem, decepou seu próprio nariz, dizendo: "Desfigurada agora pela mutilação, quem olhará para mim?" Mais tarde, o teatro também concorreu para estimular o amor filial. Todos esses recursos reforçaram a autoridade paterna e conjugal, num período em que a família começava a adaptar-se à maior liberdade dos tempos, após o feudalismo.

A adoração aos antepassados atravessa atualmente outra crise. O desenvolvimento da indústria moderna nas cidades está desintegrando a família camponesa. O indivíduo está começando a aperceber-se de sua liberdade e a exigir o direito de escolher sua ocupação, sua companheira de vida e o lugar onde morar; as famílias pequenas se multiplicam, o divórcio é mais comum. Nos últimos anos, os chineses compreenderam que a família não pode mais garantir uma segurança completa, e depositam a sua fé na nação.

Mas, a veneração aos antepassados ainda é o credo chinês.

Oculto moderno centraliza-se na placa consagrada, no entêrro e na sepultura. As placas são guardadas na sala principal da casa, ou num armário especial, durante 4 ou 5 gerações. Depois disso, são levadas para o templo dos antepassados. A adoração em casa é simples: o sacerdote, na ocasião, é o chefe da família

— pai, avô ou filho mais velho. Na adoração do clã, o membro mais velho tem o papel mais importante.

As ofertas colocadas diante da placa consistem em alimentos, incenso, flôres e velas. A comida é servida quente, com paupinhos colocados ao lado dos pratos. Quando está tudo pronto, o chefe da família acende três bastões de incenso, e, colocando-se defronte das placas, levanta-os até à altura da testa. Em seguida, coloca o incenso na urna, e executa o “kou-tou”, três genuflexões e nove pancadas, ou faz apenas três reverências. Às vêzes, convida os antepassados a comparecerem, participa-lhes os assuntos importantes e pede a sua bênção.

Os períodos, em que se fazem tais oferecimentos, variam. Nas famílias devotas é costume queimar incenso e velas nos dias primeiro e quinze de cada mês; oferecimentos mais formais são feitos no aniversário do nascimento e da morte dos falecidos. Nas festas importantes, fazem-se ofertas especiais. A principal é a do último dia do ano, quando tôda a família se reúne, tanto vivos como mortos. Fazem-se oferecimentos também em ocasiões especiais, como noivados, casamentos, nascimentos e mortes. Quando a revolução republicana venceu, Sun Yat-Sen fêz uma proclamação, nos túmulos imperiais, em Nanking, aos antepassados da dinastia Ming (1368-1644 A. D.), última dinastia chinesa.

Na primavera, os chineses varrem as sepulturas e fazem uma oferta especial à alma contida no túmulo. No outono, há outra oferta especial com a queima de fôlhas de papel, em que se vêem imagens com roupas de lã, malas e outros artigos necessários aos mortos. Além da adoração dos antepassados, fazem-se também ofertas aos espíritos errantes dos mortos de quem ninguém cuida. Em muitos lugares, fazem-se cerimônias complicadas para retirar êsses espíritos do purgatório, onde sofrem castigos.

Em sua longa história, a veneração aos antepassados sofreu várias modificações. Tem por base a crença de que o mundo dos vivos e dos mortos não constitui dois mundos, mas um

só. O chinês vive com seus antepassados e os antepassados vivem com êle e dentro dêle.

O culto dos antepassados garante os direitos à herança, não só da propriedade física, mas também do que chamamos “boa índole”. Supõem os chineses que os antepassados transmitem as boas influências que habitam os corpos dos mortos. As sepulturas são nos campos, e, por seus poderes mágicos, contribuem para a fertilidade do solo. Esta explicação dá à adoração dos antepassados uma base sólida na vida social e econômica. Ao templo dos antepassados do clã se prende o campo, a terra propriamente dita, cujo rendimento é usado para oblações e para o sustento dos jovens do clã, que mereçam estudar. O templo do clã é propriedade comum, e, na hora da necessidade, qualquer membro da família pode refugiar-se nêle, pois lá encontrará uma cama e uma vasilha de arroz à sua espera.

O culto também sustenta os direitos do marido e a moral da comunidade. A moralidade chinesa centraliza-se na família, e o amor filial é a fonte que a inspira. Hoje em dia, quando se estão dismantelando os velhos moldes da vida chinesa, êste fato persiste. A família ainda é o padrão que sobrevive.

Conta-se que há um clã na China Oriental, que destina uma porção de terra para cultivar 110 libras de arroz por cada soldado que se alista para combater. Antes de partir, o soldado ajoelha diante do altar dos antepassados, e o mais velho do clã lhe dá o encargo seguinte: “Deves ser leal para com o Estado, conquistando assim a glória para teus antepassados. Nunca deves temer a morte, não deves desertar e muito menos render-te ao inimigo”. A dedicação aos antepassados ainda é uma força considerável na China moderna.

O CONFUCIONISMO E OUTROS SISTEMAS

O confucionismo tem grande capacidade de digerir e assimilar. Evoluiu da religião primeva, adotou o deus supremo, Shangti, e o céu, o culto da Mãe Terra, o deus da terra e o culto dos antepassados. Participou da criação dos heróis religiosos: Shun, Yu, Shen Nung. No século IV A. C., infiltrou-se da

nova astronomia do ocidente, e durante a dinastia Han (206 A. C. — 220 A. D.), os eruditos confucionistas organizaram a religião do Estado em torno da nova concepção dos céus. No período de Han, o confucionismo assimilou também a crença em um deus personalizado, que vinha de Moti ou Mo Tzu, oposto ao confucionismo.

Durante o período dos Estados Beligerantes (403-221 A. C.), o confucionismo sofreu grande influência do taoísmo. Mêncio (372-289 A. C.) pregou o dogma de que a natureza humana é boa, porque é um repositório do tao, a realidade básica do taoísmo. Durante a dinastia Sung (960-1269 A. D.), o confucionismo desenvolveu sua metafísica sob o estímulo do taoísmo e do budismo.

O confucionismo, durante toda a sua longa história, demonstrou grande capacidade de propagação, apesar de não ser, no sentido moderno da palavra, uma religião de missionários. O grupo confucionista tinha a concepção firme do mundo “uno”. Esperava dar ao mundo inteiro as bênçãos de Confúcio, não à força, mas pela força civilizadora de seus valores. Isto é expresso no *Livro dos Ritos*, da seguinte maneira: “Quando o grande Tao entrou em ação, todas as coisas sob o céu foram regidas pela justiça. Os sábios e os homens doutos foram escolhidos para governar. Reinaram a paz e a sinceridade. Por isso, os homens não amavam só seus pais, nem tratavam bem somente a seus próprios filhos. Amparavam-se os idosos até à morte, osãos eram empregados e as crianças eram bem educadas. Amparavam-se devidamente as viúvas, os órfãos, os homens sem filhos e os doentes. Reconheceu-se o direito de os homens trabalharem em ocupações que lhes fôsem adequadas, e de as mulheres terem boas casas. Regulou-se a produção dos gêneros, de modo que nada se desperdiçasse, e condenou-se o acúmulo inútil para uso particular. O trabalho foi regulado de modo a incentivar a energia e desencorajar a atividade para fins puramente egoísticos. Assim, não havia margem para o desenvolvimento de um egoísmo mesquinho. O roubo e a violência eram desconhecidos. Daí não haver necessidade de se fecharem

os portões das casas. Assim foi a era da Fraternidade Universal *Ta Tung*".

Esse fermento cultural tem crescido há cerca de 25 séculos. Os elementos xamanísticos da religião popular foram sublimados ou reprimidos por ele. Os sacrifícios humanos e os ritos orgíacos foram banidos. Os cantos de amor do Livro da Poesia foram moralizados. Os deuses animistas foram submetidos ao código confucionista das conveniências. À medida que o poder político chinês avançava para o sul e para oeste, o confucionismo angariava novos adeptos.

O taoísmo, como filosofia, chocava-se com a moral confucionista. Como religião, fez dela a base de seus ensinamentos. Os budistas adotaram o culto dos antepassados e a moral do confucionismo. Os conquistadores estrangeiros da China tornaram-se mais ardentes confucionistas do que os chineses. Os judeus do Kaifeng foram completamente assimilados. Os muçulmanos estão-se tornando chineses gradativa, mas decisivamente. O feito mais notável do confucionismo foi a sua vitória sobre o budismo, conseguida, não só pela assimilação das contribuições do budismo à cultura chinesa, mas também pelo fato de ser o confucionismo arraigado na vida rural da família chinesa, que era a unidade da vida cultural e política da China.

O Confucionismo no Japão. Os analectos de Confúcio foram introduzidos no Japão no século III, por Achiki; Wani, sábio coreano, ensinou-os ao príncipe-herdeiro. A constituição de Shoutoku-Taishi (573-621), que dizem ser baseada no budismo, deriva do confucionismo, no que se refere à moral. No século VII, a universidade de Nara adotou os *Clássicos Chineses* como livros didáticos. A escola Chu Hsi (ou Shushi), fundada por um ex-sacerdote budista, teve grande influência no período Tokugawa, constituindo a base do sistema educacional japonês. No fim do século XVIII, um decreto proibiu doutrinas contrárias.

Os chineses influenciaram profundamente o culto dos antepassados, que se pratica no Japão. Transformaram Amaterasu, deusa da natureza, em antepassada da Casa Imperial. E não só Amaterasu, mas também outros deuses da natureza se humani-

zaram sob a influência do culto chinês aos antepassados. Na China, o amor filial era a virtude suprema; no Japão, entretanto, o imperador, personificando o Estado, tornou-se objeto da mais alta lealdade.

O Dr. Inouyé resumiu a influência do confucionismo sobre o Japão moderno da seguinte forma: “É um fato incontestável que a maioria daqueles que participaram da construção do Novo Japão, nos fins do terceiro período, era composta de confucionistas... De todos os ramos do confucionismo, as escolas Chutze e Wang Yang-Ming produziram o maior número de pioneiros da nova era... Pode-se acrescentar que a presteza com que nosso povo compreendeu a civilização ocidental, recém introduzida, e a ela se adaptou, foi, em grande parte, devida ao treino mental que obtivera do estudo do confucionismo durante tôda a era Tokugawa.”

O *Rescrito Imperial sobre Educação*, formulado pelo Imperador Meiji e promulgado a 30 de outubro de 1890, apresenta sinais da influência confucionista: “Vós, nossos súditos, sêde filiais para com vossos pais, afetuosos para com vossas irmãs e irmãos, harmoniosos como maridos e mulheres e leais como amigos; comportai-vos com modéstia e moderação, estendei vossa benevolência a todos; procurai o saber e cultivai as artes. Dêsse modo desenvolveréis as faculdades intelectuais e o poder moral”.

O Confucionismo na Europa. Em 1622, Intorcetta publicou uma obra intitulada *Sinarum Scientia*, contendo um esquema da vida de Confúcio em francês e latim, e traduções do *Grande Ensino* e da *Doutrina dos Humildes*, em latim. Confúcio não era descrito como idólatra nem como ateu. Em 1687 publicou-se outra obra intitulada *Confucius Sinarum Philosophus*. Continha uma introdução, os analectos, o *Grande Ensino* e a *Doutrina dos Humildes*, com comentários. Nessa obra os jesuítas basearam outros trabalhos, entre os quais *La Morale de Confucius*, onde informavam aos leitores leigos que essa moral vinha da fonte da razão natural, uma idéia bem aceita no início da Renascença. Esse livro marca o apogeu do conhecimento de Confúcio na Europa.

Pater Noel, de Praga, publicou, em 1711, os *Seis Clássicos*, que incluem os três livros acima citados, e ainda os de Mêncio, Hsiao Ching e Santze Ching. Noel dá menos valor ao interesse missionário, e muito mais à sabedoria chinesa. Na sua introdução, diz êle: “Eu lhe dou essa tradução, caro leitor, não só para que você aprenda a conhecer o que os chineses escreveram, mas também para que possa praticar o que êles consideravam direito”. E acrescenta: “Sempre que lerem os ensinamentos dos chineses, pensem na vida dos cristãos. Que Jesus se torne a pedra fundamental de ambos”. Nos fins do século XVII e no século XVIII já se encontravam na Europa inúmeras obras sôbre a cultura e a história dos chineses.

Dentre os líderes intelectuais da Europa, Leibnitz (1646-1716) foi um desses homens de vistas largas, que absorveu culturas estranhas e pensamentos alheios. Sua primeira obra que fala de Confúcio é a *Novíssima Sinica* (1697), coleção de fatos da China, obtidos através dos jesuítas. Na introdução, considerou Confúcio do ponto de vista da Alemanha protestante. Disse que as duas culturas mais elevadas do homem se encontravam em pontos extremos do mundo, e esperava que a Rússia pudesse servir de ponte entre as duas, em seu próprio proveito. É certo que o ocidente superava a China em matemática, astronomia, lógica e metafísica; mas, no modo de viver e na moral de Estado, a China superava o ocidente. No mesmo livro, Leibnitz escreveu: “Quem haveria de supor que aquêlê povo nos superaria a nós, que crescemos com moral e formas de vida convencionais? Se bem que possamos equiparar-nos a êles em inteligência e atividade e superá-los em sabedoria contemplativa, êles nos ultrapassam em filosofia prática, isto é, em sua organização moral e política. São tão grandes, entre êles, a obediência aos superiores, o respeito à velhice, o culto quase religioso aos antepassados, que um desrespeito a tudo isso é inaudito e considerado tão grave quanto o parricídio entre nós”. E continua, dizendo que os chineses deveriam mandar missionários para ensinar à Europa a prática de sua teologia. “Assim, eu acredito que se um sábio tornado juiz para julgar, não as formas de belas

deusas, mas a superioridade dos povos daria o pomo de ouro aos chineses, se nós não os superássemos com o bem sobrenatural, que é a divina religião cristã.”

O CONFUCIONISMO A PARTIR DE 1912

Sob a república, o culto do confucionismo teve uma história acidentada. Durante a presidência de Yuan Shihkai (1912-1916), gozou de um curto renascimento. Em 1914, aquêle Presidente fêz uma oferta ao céu, no altar redondo, ao sul de Pequim. A constituição reconhecia que o confucionismo era intimamente ligado ao Estado chinês. Chen Huan-chang, discípulo de Kang Yu-wei e diplomado pela Universidade de Colúmbia, tentou estabelecer uma igreja confucionista e construir uma universidade confucionista em Pequim, mas não logrou êxito. Em Shansi, o Governador Yen estabeleceu sociedades de “limpeza dos corações”, para cultivar os valores do confucionismo.

A longa ligação do confucionismo com a monarquia tornava um anacronismo a sua conservação sob a república. A ênfase que atribuía ao passado, à obediência e à autoridade dos mais velhos, seu apoio ao sistema patriarcal, faziam-no parecer um obstáculo à liberdade dos cidadãos de uma República. Aquêles que se haviam abeberado nas cisternas vazias das teorias modernas, consideraram-no uma superstição a ser desprezada juntamente com o budismo e o cristianismo.

Seu declínio atingiu ao máximo em 1928, quando o Govêrno nacional ordenou que se pusesse um têrmo aos oferecimentos a Confúcio. Em 1931, quando o Japão conquistou a Mandchúria e pôs seus Exércitos a algumas milhas de Peiping, a China teve necessidade de um símbolo de sua unidade política e cultural. Voltou-se então para as antigas raízes de seu poder. Reviveu o culto de Confúcio (em 1934), que ficou a cargo de altos funcionários do Kuomintang, em Chu-fu.

Foram restaurados os templos. Os antigos instrumentos musicais foram reencordoados. As antigas cerimônias vibraram com o espírito da China consciente de sua missão no mundo moderno. Reanimou-se o estudo dos clássicos; fizeram-se planos

para a restauração do templo de Chu-fu, correndo as despesas por conta do governo. O dia que se julgava ser o do nascimento de Confúcio, isto é, 27 de agosto, passou a ser feriado nacional. O título do membro masculino mais velho da família de Confúcio foi mudado, de "Duque da Sabedoria Extensa", concedido em 1233, para o de "Funcionário do Sacrifício do Falecido Mestre". Os três princípios de Sun Yat-sen — racismo, democracia e subsistência — foram enxertados no sistema confucionista.

Lado a lado com esse renascimento do confucionismo, surgiu o movimento da Vida Nova, estabelecido pelo Generalíssimo Chiang Kai-Shek, em Nanchang, Kiangsi, em 1934, o qual revela as tendências do pensamento e da vida chineses, baseando-se em quatro princípios fundamentais, a saber :

1. Atitude regulamentada "Li". O povo deve ser treinado para tomar uma nova atitude para com a natureza, em face da ciência moderna. Deve ser educado no sentido de adotar uma nova atitude para com a sociedade moderna, expressa em regras e etiquêtas. Deve ser orientado numa nova atitude para com a nação, aceitando uma nova disciplina.

2. Comportamento acertado "Yi". Essas novas atitudes devem ser expressas no comportamento, de acôrdo com a lei natural, a regra social e a disciplina nacional. A vida deve ser ordenada, disciplinada, obediente. Devem-se cultivar hábitos de solidariedade e de calma, e combater a desorganização, a falta de responsabilidade e a negligência. A vida deve ser produtiva, frugal, perseverante, confiante e não extravagante, luxuosa, preguiçosa, negligente e invejosa. A vida deve ser artística; as boas maneiras devem ser cultivadas; a ordem e a verdade devem ser encorajadas, em oposição à vulgaridade, ao desleixo e à hipocrisia.

3. Honestidade na vida pessoal, pública e oficial "Lien". O que está de acôrdo com "Li" e "Yi" é o certo; o que não está, é errado. O povo deve ser educado para fazer o que é reconhecidamente direito, e a opor-se ao que é considerado errado.

4. Honra e retidão "Chic". Quando um homem reconhece que suas ações não estão de acôrdo com Li, Yi e Lien, sente-se envergonhado. Quando tem consciência dos erros dos outros, se

desgosta. Mas essa consciência deve ser verdadeira e profunda, de modo que êle lute para melhorar o que é bom e livrar-se do mal.

Esse movimento tem certa relação com o confucionismo. As virtudes pregadas — a conveniência, a justiça, a integridade e o sentimento de vergonha — são as antigas virtudes confucionistas em forma modernizada. A Vida Nova é um movimento popular. Tem raízes na tradição clássica, surge das profundezas do espírito chinês e das necessidades dos tempos.

Assim, pela interpretação filosófica dos *Três Princípios*, pelo restabelecimento do culto de Confúcio, pelo culto semanal a Sun Yat-sen, e pelo movimento da Vida Nova, os chineses estão adaptando sua herança antiga à época atual.

A metafísica de Confúcio pode ser considerada idealista. Confúcio acreditava no poder regulador Tien-Tao, encarnado no poder do soberano, a quem a providência celeste encarregara de sua missão e protegia. Havia perfeita comunhão entre êsses dois poderes.

Quando o confucionismo se tornou religião nacional, as idéias concretas de céu e Shangti desapareceram e se tornaram princípios abstratos, que absorveram diversos atos do cerimonial do Estado. Por algum tempo, durante a dinastia Han, adorou-se um deus personalizado. Na época de Chu Hsi, tudo o que havia de divino no universo foi reduzido ao princípio psíquico “Li” e ao princípio material “Chi”. O confucionismo era a religião do Estado, considerado base da crença religiosa. Para Confúcio, o Estado era criação do céu; para seus sucessores, o céu foi criação do Estado.

Como religião, o confucionismo desenvolveu uma civilização e um Estado que tiveram história longa e contínua. Esse Estado era governado, não pela força, mas pela persuasão moral. A base do sistema é o homem em relação à ordem universal, que inclui a ordem humana. Segundo o confucionismo, a ordem eterna é fixa. As leis cósmicas e os grandes deuses desejam o bem-estar do homem. As leis humanas e os costumes da sociedade têm o mesmo objetivo. Para atingir a felicidade é necessário

fazer adaptações adequadas à ordem universal. Se os homens são atingidos por calamidades naturais e desordens sociais, isso é devido à ação ilegal da sociedade e do Estado. A moral do confucionismo teve grande efeito sobre a família e sobre as instituições baseadas nos moldes da família, tais como corporações e sociedades secretas. O indivíduo pode melhor servir ao céu e a seus antepassados, desenvolvendo a natureza que lhe foi dada pelo céu. O homem de bem nada precisa temer.

A China parece tender para uma síntese, de, pelo menos, três influências. A ilustração dêsse processo podia ser verificada no templo de Confúcio, em Nanking, em 1937, antes da guerra. No lugar mais alto do templo estava uma placa consagrada ao mestre. Um pouco abaixo, havia um busto de mármore de Sun Yat-sen, pai da China moderna. Em colunas dispostas à volta, havia retratos de Newton, Lavoisier, Pasteur, Lord Kelvin, Galileu, James Watt, Dalton e Benjamin Franklin. Confúcio representa os valores tradicionais; Sun Yat-sen, o nacionalismo de hoje, e os retratos das colunas, a ciência moderna. Dêsse modo, do caos religioso e social, está surgindo uma síntese do Oriente e do Ocidente.

T A O i S M O

Por

LEWIS HODOUS

O taoísmo surgiu como filosofia, e desabrochou em religião, durante a dinastia Han (206 A. C. — 220 A. D.). No taoísmo, toma expressão o lado emocional, espontâneo e imaginativo da vida chinesa. Como filosofia, o taoísmo buscava a unidade, não a unidade de organização, mas a unidade de organismo. Os místicos procuraram no Tao uma união que trouxesse o conagraçamento e a paz ao mundo perturbado em que viviam. Como religião, o taoísmo, adaptando-se à magia, buscou o poder sôbre a natureza e os homens.

A intuição básica dos místicos taoístas é o Tao. Durante o século IV A. C. apareceu, na China, uma nova astronomia: os céus se moviam em volta do bloco sólido da terra, com a estrêla polar como base. Essa revolução era marcada pela ação recíproca do princípio negativo “yin” com o positivo “yang”. Esses dois princípios agiam através dos cinco agentes ou fôrças: água, fogo, madeira, metal e solo. Tal ação produzia todos os fenômenos da terra: o dia e a noite, as estações, o homem e as atividades do homem em resposta às fôrças da natureza. Esse movimento dos céus em volta da terra era chamado Tao pelos filósofos do yin e do yang. Formularam sua teoria com a frase: “Um yin e um yang formam o Tao.”

Os místicos taoístas aceitaram essa concepção, mas acharam-na inadequada. Sublimaram-na pelo êxtase místico, por meio do qual acreditavam alcançar a realidade suprema e poder com ela identificar-se. O Tao Te Ching começa com a seguinte declaração: “Aquilo a que se dá o nome de Tao não é o verdadeiro Tao, como um simples nome não é a coisa em si. Sem nome, Êle é a origem do céu e da terra. Com nome Êle é a mãe de tôdas as coisas.”

O Tao é, pois, o conceito físico da atitude dos céus para com a terra, transfigurada e ampliada pelo êxtase místico. O Tao é universal, mas não é transcendente. Produz tudo, mas não está acima de tudo. Não é uma pessoa, nem um indivíduo. É a energia básica, cósmica, que a tudo dá forma. Está em todos os fenômenos da natureza, mas deles não faz parte.

O outro termo importante dos taoístas é “Te”, que significa: receber. Quando as coisas recebem o princípio vital, eis aí o Te. O Tao Te Ching descreve-o nesses termos: “O Tao dá vida aos objetos. Pelo poder moral, Ele os alimenta; pela substância, lhes dá a forma; pelo ambiente, os completa”. O Tao é a energia universal. “Te” é a sua atividade. Assim, o Te inclui tanto o aspecto físico como o moral da natureza e da vida humanas.

LITERATURA TAOÍSTA

O taoísmo deu origem a uma literatura extensa. As principais fontes do taoísmo filosófico são o *Tao Te Ching* e o *Livro de Chuang Tzu*. O *Tao Te Ching* tem-se atribuído a Lao Tzu, do século VI A. C., mas isto ainda é fato discutido. Consta de provérbios de várias fontes, incorporados a um material muito mais antigo, e se refere ao Tao moral e legislativo. Foi compilado na segunda metade do século IV A. C.; é poesia mística de qualidade elevada, acrescida de bom-senso.

Chuang Tzu (369-286 A. C.) ou Chang Chou, é um dos maiores pensadores taoístas, e ocupa lugar de destaque entre os filósofos do mundo. O *Livro de Chuang Tzu* compreende 33 capítulos, e pode ser dividido em três partes: parte interna (capítulos 1 a 7) do próprio Chuang Tzu; parte externa (capítulos 8 a 22), dos discípulos de Chuang Tzu; e capítulos de miscelânea (23 a 33), de escritores mais recentes.

O taoísmo é também tratado em uma grande coleção, o *Tao Tsang*, que consta de mais de 5.500 capítulos. Através dos séculos, foram feitas várias codificações dessa obra, e, durante a dinastia Ming (1368-1644), foi ela publicada duas vezes. Estava-se imprimindo uma nova coleção em Shanghai quando foi declarada a guerra em 1937. Em geral, essas obras não trazem

assinatura alguma; supõe-se que vieram do céu. Muitas são de autoria de Ko Hung e de outros taoístas. A coleção é dividida em três partes e 12 classes. Apesar de ser a grande fonte para o estudo do taoísmo, é ainda pouco conhecida no Ocidente.

O TAOÍSMO COMO FORMA DE MISTICISMO

A mística diferencia o taoísmo do confucionismo. A base da filosofia taoísta não é a observação, a razão, ou a discussão, mas sim o êxtase místico. Os taoístas consideravam os livros como “resíduos desprezíveis dos antigos”. A razão deve ser abandonada, porque ofusca a sabedoria que é inata. A verdadeira sabedoria não consiste no conhecimento das coisas sensoriais, mas sim no conhecimento do Tao. Esta sabedoria não pode ser alcançada por estudos nem por esforço: o processo para obtê-la é o místico.

O processo místico praticado na antiga China assemelha-se às práticas místicas de todos os tempos: há um período de isolamento, de separação do mundo das coisas. Segue-se um período de abstinência semelhante à “via negativa” dos místicos medievais. Isto conduz a uma visão, “via iluminativa”, a que finalmente se segue uma união, “via unitiva”, com o Tao.

A experiência mística assemelha-se à conversão. O discípulo tem de encetar vida nova, antes de poder considerar-se membro integrante da comunidade taoísta. Êste fato é com vivacidade descrito em *Chuang Tzu*: Yen Hui disse: “O Yen Hui que ainda não atingiu êsse estado sou eu, Yen Hui. Quando eu tiver atingido êsse estado, eu serei um Yen Hui que não existia antes.”

Essa conversão é conseguida por um processo chamado por *Chuang Tzu* de “renovação do coração”. “Unifique a sua atenção. Não ouça o ouvido, mas sim o coração. Não ouça o coração, mas sim a alma (chi). O que você compreende, não vem através dos ouvidos, mas sim do coração. O espírito deve, pois, estar vazio para apoderar-se da realidade. A união com o Tao só é conseguida pelo vazio. É êste vácuo que traz a renovação do coração”. (*Chuang Tzu*, capítulo IV).

A experiência mística não vem sem um conflito entre o “celeste” e o “humano”. O humano é a personalidade normal. Êste ser artificial e ilusório deve ser eliminado, e a vontade divina então toma o contrôlo pleno. Segue-se o êxtase, que é descrito nas palavras seguintes: “Seu corpo era como um pedaço de madeira sêca, seu coração como cinzas” (*Chuang Tzu*, capítulo XXIII). Lieh Tzu, que é considerado como pertencente ao período Chou (cêrca de 1027-256 A. C.) e membro dessa escola, assim o descreve: “O que era externo e interno (em mim) se confundiu. Eu tinha as mesmas percepções pelos olhos e ouvidos, pelos ouvidos e nariz, pelo nariz e pelo estômago. Tôdas as sensações se fundiram. Meu coração se concentrou. Meus ossos e minha carne se liquefizeram. Eu nada sentia do que cercava meu corpo, nem do que meus pés pisavam. À mercê do vento, eu vagava para leste e para oeste, como a fôlha, ou o galho sêco, de modo a não saber se era o vento que me levava, ou eu que levava o vento”.

Êsse êxtase era, às vêzes, completado pela união com o Tao. A filosofia taoísta nasceu dessa experiência mística. A experiência mística dividia a natureza em dois aspectos, um dos quais era percebido pelos sentidos. O mundo sensorial era apenas uma aparência, e foi lindamente expresso nas *Contemplações de um Místico Chinês* — por Lionel Giles (*Série da Sabedoria do Oriente*, pág. 49): “Uma vez, eu, Chuang Tzu, sonhei que era uma borboleta, voando aqui e ali — uma borboleta para todos os efeitos. Tinha consciência de seguir minhas fantasias de borboleta, e não tinha consciência de minha individualidade de homem. De repente, acordei. Lá estava novamente eu mesmo. Agora, não sei se eu era então um homem sonhando ser borboleta, ou se sou agora uma borboleta que sonha ser homem.”

E, no entanto, o mundo sensorial tem a sua função. O *Livro de Chuang Tzu* a exprimiu do seguinte modo: A razão de ser de uma rêde de pescar é o peixe. Quando se apanha o peixe, despreza-se a rêde. A razão de ser de uma armadilha de coelhos é o coelho. Quando se apanha o coelho, pode-se desprezar a armadilha. A razão de ser da linguagem é uma idéia a ser ex-

pressa. Quando se exprime a idéia, a linguagem pode ser desprezada. Mas, onde encontrarei um homem que despreze a linguagem, e com quem eu possa conversar?”

O problema dos taoístas, nesse período, consistiu em vencer as relatividades da época. Havia inúmeras idéias gerais, lutando pela supremacia. A solução dêsse conflito não se podia dar pela classificação dos fenômenos de acôrdo com suas semelhanças. Para os taoístas era esta uma maneira arbitrária de resolver o problema. Sua solução consistia em considerar tôdas as experiências como partes de um todo. Êsse todo não é transcendente. A solução encontrava-se na unidade que pertence a tudo e tudo compreende.

Para os místicos, o Tao era a fonte das qualidades éticas, que o santo deveria encarnar. Quando êle o fizesse, o mundo se submeteria à sua direção, não por causa de seu poder físico, mas sim de seu caráter moral. Essa idéia exprime a noção generalizada de que sòmente o homem bom pode trazer paz e prosperidade à China.

O Tao é imparcial. Não tem predileções. É a própria justiça. O *Tao Te Ching* diz: “O céu é eterno, e a terra é eterna. A razão por que o céu e a terra são perpétuos e duradouros é que êles não existem para si. Por isso, existem para sempre.” Essa imparcialidade inclui a imparcialidade para com o próprio indivíduo. O homem completo é altruísta e sem egoísmo.

O Tao é a ordem. Não há colisões no universo, porque tôdas as coisas funcionam em conformidade umas com as outras. Êste é também o grande traço dos sábios e do povo chinês. Há muita harmonia nas aldeias populosas. Os chineses gostam de conversar. Frequentemente, resolvem conflitos locais, ou os evitam, por meio de uma festa. Existe o autogoverno em grande escala entre o povo. Os místicos praticavam a indulgência, a tolerância, a paciência e a abnegação, e pelo menos, até certo ponto, desenvolveram essas qualidades no povo.

O mais notável ensinamento dos taoístas é que o Tao é humilde. “O grande Tao abrange tudo. Tôdas as coisas dependem

dêle para sua existência. E, no entanto, não deseja a glória de suas obras. Realiza a sua obra, e não se vangloria de tê-la feito. Ama e alimenta todos os seres, e não se considera dono. Nunca deseja nada para si. Pode até manifestar-se em coisas ínfimas. Tôdas as coisas dependem Dêle, mas Êle não se torna seu senhor". "A mais elevada virtude natural é como a água. A virtude da água é beneficiar a tôdas as coisas e ocupar o lugar que todos os homens detestam". "Isto aplica-se ao homem perfeito". "Quando o trabalho é realizado com mérito e se segue a fama, a pessoa se retira. Assim se consegue o Tao do céu".

A qualidade mais notável do Tao é a espontaneidade. O termo usado é "wu-wei", geralmente traduzido por inatividade. O termo significa "não fazer nada por", isto é, não se intrometer, deixar a natureza seguir seu rumo. "O Tao age constantemente, sem esforço, e, no entanto, não há nada que não realize". *Chuang Tzu* diz: "Governar o império, sem esforço é divino. Ensinar ao império sem esforço é sinônimo de virtude." O *Tao Te Ching* diz: "O céu e a terra são perfeitos, e, no entanto, não pronunciam uma palavra; as quatro estações seguem suas leis mais claras, mas não discutem; milhares de seres têm suas leis perfeitas, e, no entanto, não falam. O homem mais santo é espontâneo. A isto se denomina imitar o céu e a terra. O enunciado clássico dessa qualidade é: "Não se ocupe de nada". Esta qualidade era considerada muito difícil de se conseguir; mal interpretada, facilmente degenerava no "laissez faire" e na inércia.

PRINCÍPIOS POLÍTICOS

O taoísmo consiste, não tanto em doutrinas, quanto em atividades que produzam o bem-estar geral e a salvação. Seus ensinamentos religiosos eram parte integrante dos princípios políticos, que os místicos procuraram realizar na confusão dos tempos.

Seu primeiro esforço foi realizar um mundo onde não houvesse interferência com a liberdade e onde privilégios especiais não limitassem os direitos de outrem. As cidades fortificadas com seus funcionários e soldados viviam dos impostos sobre os

camponeses. Os governadores das cidades alegavam que seus cargos lhes eram concedidos por favor do céu e que eram escolhidos para governar os camponeses. Isto foi negado pelos taoístas: "O céu e a terra não têm interesses egoístas. Tratam tôdas as coisas como bonequinhos de palha. O sábio não tem interesses egoístas. Trata todos os homens como bonecos de palha."

Os bonecos de palha eram usados e honrados durante o sacrifício, porém depois de terminada a consagração, eram atirados sôbre um monte de lenha. Isso não significava que o céu desprezasse tudo ou fôsse indiferente a tudo, mas sim que não concede privilégios especiais a ninguém para dirigir os homens.

Dessa concepção surgiu a prática de não-resistência e a condenação do militarismo, tal como era praticado pelos governadores das cidades fortificadas.

Os místicos atacavam também as restrições morais e legais advogadas pelo grupo confucionista. Uma das maiores ironias a êste respeito está na passagem seguinte: "Quando acabar o grande Tao, teremos benevolência. Quando aparecer o saber, teremos hipocrisia. Quando as cinco relações não estiverem em harmonia, teremos o amor filial; e quando o país estiver em revolução, teremos os funcionários leais." E ainda: "Acabai com os santos, desprezai sua sabedoria, e desaparecerão os ladrões."

Os místicos taoístas desenvolveram o ideal do Estado pequeno. "(Penso em) um país pequeno, com uma população rarefeita, a qual pode ter muitos chefes à sua disposição, mas que não os usa. Tem horror à morte, mas não foge dela. Apesar de possuir barcos e carros, não os utiliza. Se bem que tenha armas e armaduras, não as exhibe. Usa noz ou barbantes, em vez de escrita. Assim há de apreciar sua comida, suas roupas serão belas, seus lares terão paz, sua vida cotidiana será feliz. Se bem que os países circunvizinhos sejam bastante próximos, para que se possam ver e ouvir o cantar dos galos e o latir dos cães, êsse povo atingirá uma idade avançada e morrerá sem ter intercâmbio com êles."

PRINCÍPIOS ECONÔMICOS

Êsses místicos primitivos tentaram integrar a vida com sua religião. Censuravam o materialismo de seus dias. Viam com olhar de crítica os costumes faustosos da época. Pediram ao Governo maior parcimônia e impostos menores. “O povo tem fome, porque os governantes gastam o dinheiro dos impostos. O povo é difícil de governar, porque os governantes são intrometidos”. “Quanto mais belos os palácios, mais áridos e abandonados os campos. Adornar-se de belas roupas, trazer sabres afiados, faltar-se de comida e bebida, de tesouros em abundância, significa roubo e mendicância. Isto nada tem a ver com o Tao”.

O místico frisava o princípio do contentamento máximo com o mínimo de coisas. “Não há calamidade maior do que não estar satisfeito. Não há maior mal do que estar perpétuamente desejando mais. Assim, notai, aquêle que tem o bastante para viver satisfeito, está sempre contente”.

O TAOÍSMO COMO RELIGIÃO POPULAR

Quando Chin Shih Huang Ti se fêz imperador, em 221 A. C., o país necessitava de paz. Êle adotou o taoísmo, porque seus princípios de espontaneidade e de não-interferência, facilmente transformáveis em “laissez faire”, prometiam melhor cooperação entre os vários elementos do império. O primeiro imperador da dinastia Han também favoreceu o taoísmo, apesar de compreender que precisava de um grupo com perspectiva da história. Seu sucessor adotou o confucionismo como religião do Estado, isto porém não impediu o desenvolvimento do taoísmo como religião popular.

Durante o perturbado período do século II A. D., dois chefes formaram seitas, que constituem os antecedentes do taoísmo hodierno. Um dêles foi Chang Ling, que escreveu o *Livro dos Encantamentos*. Quem dêle recebia lições, dava-lhe cinco medidas de arroz. O outro foi Chang Chueh, que induzia os doentes a confessar seus pecados em um lugar êrmo, fazer um oferecimento de vinho, ler o *Tao Te Ching* e rezar, — serviços

pelos quais êle também cobrava cinco medidas de arroz. As confissões em três vias eram levadas a uma montanha, sepultadas na terra, ou mergulhadas num rio, sendo assim comunicadas aos gênios do céu, da terra, ou da água. Chang Chueh, com seu irmão Chang Lu, apossaram-se de Shensi. Seus adeptos eram conhecidos como os “Turbantes Amarelos”, que arrebatavam tudo o que viam, mas que finalmente foram dominados.

Nos princípios do século III A. D., num movimento de secessão, com centro em *Szechuan*, a família Chang iniciou a dinastia dos chamados papas taoístas, que tomaram o título de Mestres Celestes. Êsses chefes religiosos estipularam um impôsto aos fiéis, e seus descendentes finalmente se estabeleceram em Lung Hu Shan, em Kiangsi, sendo oficialmente reconhecidos em 748. Desta sede emitiam êles ordens e exorcismos. Controlavam os taoístas que viviam em comunidades, os praticantes de geomancia, os cartomantes e os médicos. A família de Chang teve seus bens confiscados por um destacamento comunista do Exército nacional em 1927.

Com o tempo êsse taoísmo popular atraiu para si e gradativamente assimilou muitos grupos de várias doutrinas. Um destes, originado nas margens do Shantung, desenvolveu a idéia dos imortais. Uma vida longa não fazia parte das tradições do taoísmo. Os antigos taoístas não consideravam o corpo merecedor de conservação. Êsses imortais se localizaram nas montanhas da Ásia Central, sendo presididos por Hsi Wang Mu, a rainha do oeste. Em seu jardim, havia um pessegueiro que frutificava de mil em mil anos, e acreditava-se que todo aquêle que provasse um desses pêssegos não morreria nunca. O primeiro Imperador Shih Huang Ti, da dinastia Chin (221-207 A. C.), cujo sistema de governo durou até o século XX, despachou uma expedição à Ilha dos Imortais, no Mar Oriental. Mais tarde, espalhou-se ainda a lenda dos Imortais da Lua.

Com os imortais se relaciona o elixir da vida: — as doenças e a morte são causadas pela falta de energia do corpo, a qual pode ser fornecida por certos alimentos e remédios. O místico abstinha-se de comida comum, e praticava a respiração. Conta-

va-se o caso de um que respirava pelos calcanhares. O objetivo consistia em absorver e conservar, quanto possível, a força “yang”. Esses eremitas viviam de sementes e plantas, e assim enriqueceram a alimentação e a farmacopéia dos chineses.

Nas experiências com o elixir da vida, tôda a sorte de substâncias se colocava num caldeirão, feito de acôrdo com certas especificações. O fogo, que o aquecia, era alimentado pelo calor do sol; a água era o orvalho colhido numa superfície de metal exposta ao luar. Depois de passar três anos nesse caldeirão, o elixir chamava-se “pequena perfeição” e curava 100 doenças. Depois de seis anos, chamava-se “perfeição média”, e um gole prolongava a vida. Depois de nove anos, um gole dava a imortalidade.

Êsse elixir, entretanto, não produziu imortais que subissem aos céus. Inventaram-se várias desculpas para explicar o fracasso: o material não era bom, o calor não era suficiente, o tempo não estava favorável. O fracasso levou à prática de métodos internos: o coração humano devia ser puro e tranqüilo. Desenvolveu-se uma nova teoria do homem: êste era um microcosmo (céu e terra); de modo que já tudo estava compreendido no homem. Êle não precisa sair para nada, pois dentro do corpo estão três campos, chamados os “três campos de elixir”, nos quais se encontra o remédio misterioso que pode ser manuseado, espiritualizado e devolvido a seu respectivo campo. No corpo, o fogo natural do coração é transformado em fogo espiritual, a água natural dos rins, em água espiritual.

Outra influência que sofreu o taoísmo foi a de Moti, ou Mo Tzu. Durante o período Han (206 A. C. — 220 A. D.) sòmente os taoístas podiam fazer frente aos confucionistas. Muitos dos outros grupos religiosos vinham pedir proteção aos taoístas. Os pacifistas adeptos de Mo Tzu não eram populares nessa época de lutas. A influência de Mo Tzu revela-se pela adoção de deuses e espíritos, de orações e oblações. Mais tarde, Mo Tzu foi colocado entre os imortais, e foi-lhe atribuído o poder de controlar os espíritos e de produzir o elixir da vida.

Outra prática ligada ao taoísmo tem o nome de “feng shui” — vento e água. A teoria em que se baseia é esta: — Visto que o homem nasce na terra e volta à terra, o lugar de sua moradia e de seu enterramento deve ser decidido pelo ciclo das cinco forças. Os mágicos consideravam a terra como um bloco de forma cúbica, pôsto no meio dos céus e cercado dos quatro lados pelas 48 casas da lua. Desde a dinastia Han, essas observações sobre a terra eram relacionadas com os céus. A teoria básica de “feng shui” é de que “yin-yang” penetra na terra e produz todas as coisas. Uma baforada de vapor impregna o corpo da posteridade e os ossos dos antepassados. Assim, a desgraça de um pode influir na vida de outro.

Essa teoria é a expressão do profundo sentimento de unidade e de continuidade da família, que possuem os chineses. Tal unidade e continuidade são devidas à própria constituição da natureza. Não há referência a demônios, nem a espíritos do bem. A família é o produto da força universal. Está sujeita a essa força. E daí nasceu a moral dos chineses: o homem é o produto das forças universais, está sujeito a elas e relacionado com os antepassados por meio delas. A ciência do “feng shui” é a projeção abstrata do amor filial.

O taoísmo, como religião, necessitava de um centro, em torno do qual organizasse seu ritual e seus valores. Encontrou tal centro na nova astronomia, trazida do Ocidente. As cinco forças (água, fogo, madeira, metal e solo) foram relacionadas com os cinco planetas, os princípios “yan” e “yang” e as estações. A astronomia relacionava o taoísmo com os céus, sua influência sobre a vida agrícola e sobre o destino do homem. Muitos deuses do taoísmo têm origem astral. A esses se acrescentaram os deuses do budismo e das seitas secretas.

Com o tempo, os taoístas, cuja religião da natureza se aproximava das crenças populares, apossaram-se dos deuses domésticos e locais e os colocaram em hierarquia, segundo o padrão dos funcionários do império. Sobrepueraram à condição humana uma administração divina. À frente estava Yu Huang Shangti, o imperador de Jade. Sob o seu império ficavam todos os deuses,

deusas e espíritos do universo. Estabeleceram a idéia de que cada indivíduo tem três gênios que dêle se ocupam, e que, em cada 57º dia do ciclo de 60 dias, fazem um relatório ao altíssimo. Isto mantinha vivo o senso da responsabilidade individual. O principal censor moral era o deus da cozinha, que fazia seu relatório no último dia de cada mês e no fim do ano.

Os deuses locais e os gênios formavam um grupo intermediário. Podiam encurtar ou prolongar a vida, de acôrdo com o mérito do indivíduo; e, assim, os taoístas aboliram o fatalismo. Êsses deuses eram associados ao solo, e tinham contato com as almas dos mortos. A grande atenção dada aos túmulos faz dessa conexão uma coisa natural. Os gênios encarregados da vida eram tidos como funcionários do inferno. Sob a influência do budismo, que afirmava serem os atos humanos recompensados depois da morte, desde o século VII A. D. pelo menos, os taoístas elaboraram um código de pecados. Cada pecado e cada boa ação eram precisamente descritos e devidamente recompensados.

O deus Tai Shan era o chefe na hierarquia de inspetores do inferno, que fiscalizavam os atos dos homens. Em cada aldeia, o deus da terra está sob a autoridade de Tai Shan. Do lado de fora do portão-leste das grandes cidades muradas, há, geralmente, um templo a Tai Shan. O inferno é o castigo para os vários pecados. O deus das muralhas e fossos é também um deus importante nessa hierarquia. Em alguns templos, há ainda uma divindade feminina, filha de Tai Shan, chamada a Princesa das Nuvens Azuis, que também tem o nome de Alvorada. Seus acólitos presidem aos primeiros dias depois do nascimento. Ela preside ao parto. Tai Shan é honrado como grande divindade da China rural. A êle estão afetos a agricultura e o culto dos antepassados.

O TAOÍSMO E OUTROS SISTEMAS

Como filosofia, o taoísmo sofreu muitas deturpações. Sua intuição básica, de uma realidade espontânea, é difícil de compreender e ainda mais difícil de conservar. A espontaneidade prontamente degenerou em “laissez faire” e inatividade. A falta de

uma norma concreta convidava a tôda sorte de fantasias e divagações. Quando o taoísmo foi favorecido por Chin Shi Huang Ti, várias superstições locais procuraram abrigo sob o seu teto acolhedor. Os pacíficos discípulos de Mo Tzu, vivendo como clandestinos nessa época de guerras, deram ao taoísmo a fé nos espíritos, nas recompensas e castigos. Mais tarde, essa corrente fundiu-se com o “karma” budista e produziu o código moral das recompensas e castigos do taoísmo de hoje.

A teoria “yin-yang”, por sua discriminação das várias espécies de “bafo cósmico”, deu base à respiração taoísta. A nova astronomia forneceu, não só deuses estelares, mas também um centro, em torno do qual a nova religião se organizou e se relacionou com o céu, no alto, e as necessidades dos camponeses, embaixo.

O exorcismo dos xamãs, os encantamentos, a lenda dos imortais, a rainha do oeste, as ilhas flutuantes de leste e os imortais da lua, transformaram essa filosofia mística em religião popular.

A maior influência que sofreu o taoísmo foi a do budismo. Quando os budistas entraram na China, os taoístas tornaram-se seus anfitriões. Os monges budistas eram chamados “Tao jen”, termo usado para os eremitas taoístas. Os taoístas descobriram que os budistas tinham avançado muito mais do que eles próprios no misticismo. Traduções primitivas dos “sutras” budistas empregavam freqüentemente termos taoístas.

A trindade budista, o paraíso ocidental, o inferno, a ordem dos monges, o “karma”, a transmigração, deuses e deusas, foram adotados da religião indiana. O taoísmo tornou-se uma edição chinesa do budismo. O budismo não só introduziu deuses e imagens, como também personalizou as formas naturais do taoísmo, transformando assim o caráter do ritual. Nas festas populares, o ritual era considerado como processo mágico, que estimulava a natureza a agir da maneira desejada. Um deus personalizado, entretanto, necessitava de uma aproximação diferente, de modo que se introduziu a oração com fórmulas mágicas e encantamentos. O budismo aprofundou o significado da religião. Os taoístas

faziam ofertas aos deuses para obter um benefício material; as ofertas exprimiam um agradecimento por favores antecipados; os deuses eram na verdade *usados*, mas não *adorados*. Os budistas admitiam essas práticas, mas insistiam em que os deuses fizessem bênçãos espirituais, acessíveis aos crentes. Salientavam a importância da fé, definindo-a como “a mão que segura Buda”.

Essa nova atitude na religião, introduzida pelo budismo, começou a transformar o conceito dos demônios, os quais foram parcialmente sublimados pelo ambiente de esperança tão característica do budismo Mahayana. Não é fácil compreender este aspecto do taoísmo: alguns acham que os chineses vivem num estado constante de medo dos demônios, o que parece confirmado pelas muitas histórias que sobre eles existem. Mas, se bem que os chineses acreditam nos demônios e os discutem, surge a questão: não serão apenas símbolos de coisas indesejáveis, que se devem evitar? Há uma literatura extensa sobre os demônios em forma de contos bem escritos, muito lidos e apreciados. Somos levados a crer que tais histórias constituem um gênero literário semelhante às nossas histórias de crimes. Dante colocou alguns de seus contemporâneos em lugares especiais do inferno de seu tempo. Os escritores chineses deram semelhantes lugares de honra a funcionários que fracassavam nos problemas do Estado.

Outra contribuição do budismo foi a esperança na imortalidade do indivíduo. Os místicos taoístas acreditavam que podiam atingir a imortalidade através de suas práticas místicas e pelo elixir da vida. O budismo Mahayana ofereceu essa esperança a todos. A imortalidade não dependia de oferecimentos, nem de uma situação na vida, mas relacionava-se com o caráter e a conduta do indivíduo. A relação moral se estabelecia entre esta vida e a condição da alma além desta vida, pela teoria do karma, equivalência de atos e recompensas. Isto veio a ser uma grande vantagem para diminuir as dificuldades da vida. A pobreza e a riqueza, a doença e a saúde, a felicidade e a desgraça, não só eram explicadas por essa fórmula, como ainda se tornavam até mesmo suportáveis.

Para a grande massa do povo, entretanto, o “karma” era vago. Os taoístas tornaram-no compreensível e praticável por um sistema de aritmética religiosa: a cada ato mau se ligava um castigo adequado, nesta vida ou na outra. Tudo isto se lê claramente num livro intitulado *Livro das Recompensas e Castigos pelo Grande Supremo*, obra que enuncia os princípios básicos do sistema, da seguinte maneira: O Grande Supremo diz: a felicidade e a desgraça não têm portas demarcadas; os próprios homens encontram uma e outra; a recompensa segue a virtude e o vício, como a sombra segue a matéria. Conseqüentemente, no céu e na terra, há gênios anotando os pecados dos homens e cortando de suas vidas os períodos proporcionais às ofensas menores e mais graves. Quando seus períodos de vida diminuem, as pessoas se vão aos poucos tornando necessitadas; sofrem muitos pezares; tornam-se objeto do ódio de muitos; os castigos e preocupações as perseguem; as estrêlas más as abatem com pragas; a prosperidade e a felicidade as evitam. Quando se completam os períodos encurtados de sua vida, elas morrem... Para os grandes pecados dos homens, cortam-se doze anos de vida; para pecados pequenos, 100 dias... Se, na ocasião da morte, ainda existem culpas não castigadas, o castigo descera sobre os descendentes do culpado”.

Este sistema também prevê o castigo no inferno, tirado do budismo e adaptado às condições chinesas, o que se tornou uma força vital no ambiente imaginativo dos chineses.

Igualmente o budismo fez frutificar a moral taoísta. O fundamento da moral budista é o amor a todos os seres, baseado na compreensão religiosa de que todo ser vivo tem a natureza de Buda e está a caminho do estado de Buda. O taoísmo filosófico e o confucionismo proclamaram que todos os homens têm uma dívida do Tao, mas nenhum desses sistemas possuía o incentivo pessoal. O *Livro das Recompensas e Castigos pelo Grande Supremo* exprime claramente esse novo elemento na seguinte passagem: “O homem bom sabe que todos os seres do mundo, as plantas, os pássaros, os animais da terra e da água, tudo o que tem vida foi criado pelo céu e pela terra. O céu e a terra os

criaram, porque sentem prazer nesses sêres. Se tu não podes protegê-los, pelo menos não lhes faças mal. O homem bom, quando vai caminhando e vê a seus pés uma haste de grama viva, passa sem pisá-la. Nem mata um inseto de propósito, por pequeno que seja. Tudo isso não só por amor aos sêres, mas por amor ao céu e à terra.”

Esta passagem é especialmente interessante, por conter a afirmação de que o amor aos sêres surge do amor ao céu e à terra. Na China era inconcebível o amor ao céu, até a introdução do budismo Mahayana.

Não se pode dizer, porém, que o taoísmo apenas recebeu; pois deu também ao confucionismo a base da teoria de que a natureza humana é boa. Mais tarde, fez uma grande contribuição à metafísica do neoconfucionismo. A sua grande contribuição ao confucionismo, ao budismo e ao mundo ocidental em geral foi a intuição de que a realidade final é espontânea. Esta compreensão taoísta deu origem à seita meditativa Chan-men, fundada por um humilde monge. O budismo trouxera à China o quietismo indiano, seu regime de abstinência, a contemplação de corpos mortos e outras práticas para realçar o dogma de que êste mundo é sofrimento. Isto, juntamente com o complicado ritual budista, sua organização, teologia e bibliotecas de livros sacros, confundiu e alienou os místicos chineses. Acharam êstes que, se Buda tinha algo a dizer ao indivíduo, podia fazê-lo sem tais atributos. O Tao era espontâneo e falava ao homem sem espalhafato. Um antigo adepto dessa opinião pleiteou a necessidade de espancar os espíritos para que saíssem dos corpos dos chineses. Por espíritos entendia êle a hierarquia budista e tôda a sua obra.

O súbito esclarecimento, adquirido por êsse simples monge, tornou-se uma atividade mística, que modificou certos aspectos do budismo e do confucionismo. Hoje, como o nome de Chan, na China, e Zen, no Japão, é uma força religiosa de poder considerável.

TAOÍSMO MODERNO

O taoísmo, na China moderna, é dividido em duas escolas, a do norte e a do sul. A escola do norte salienta a meditação, as especulações metafísicas, e preconiza a respiração. A do sul, até 1927, localizava-se em Lung Hu Shan, província de Kiangsi. Era chefiada pelo chamado papa taoísta, que tinha a seu cargo os sacerdotes taoístas que viviam em comunidades, e concedia quebrantos, amuletos e talismãs.

Na base do moderno taoísmo está o conceito fundamental da energia cósmica, da qual o homem é parte. Obedecendo a essa energia, êle pode obter fortuna, saúde, prole e uma vida pacífica. Opondo-se a ela, encontrará a infelicidade, a desgraça e a morte. Funciona através de muitas forças chamadas deuses e demônios. Essas forças e seus métodos de emprêgo são conhecidos de certos especialistas, sendo alguns do conhecimento comum do povo, adquiridos pela tradição oral.

Outra idéia fundamental do taoísmo é sua filosofia de governo. O imperador, considerado no sistema confucionista como filho do céu, é, para os taoístas, a manifestação do Tao. Êle e seus auxiliares são dotados de uma quantidade especial do poder cósmico, "Te". O imperador é um modelo para todos os homens. Um bom governante terá um Estado pacato e harmonioso. Se o Estado está em desordem, isso é prova evidente de que o governador perdeu êsse poder do Tao e de que o céu está aborrecido com êle. Torna-se pois dever dos homens ajudar o céu a remover o governador e colaborar com o céu no estabelecimento de uma nova ordem. Neste ponto entra a teoria da espontaneidade dos taoístas: cooperar com a natureza para enfren-tar as dificuldades e vencê-las.

Esta filosofia do governo, que na China é endêmica e não conscientemente articulada, cria muitas sociedades, algumas secretas, que surgem para enfrentar qualquer situação crítica da nação. Essas sociedades não têm credos, mas sim um ritual. Seus associados se tornam irmãos de sangue pelo cerimonial antigo e sagrado da troca de sangue, celebrizado na lenda "Os Três

Reinos”, em que três homens, dos quais um se chamava Kuanti, fizeram um acôrdo de permanecer unidos na vida e na morte. Há outras irmandades como esta, celebradas na prosa e na poesia. Essas sociedades não são comunistas, mas freqüentemente têm planos para a divisão da riqueza; muitas vêzes roubam aos ricos para ajudar os pobres.

Têm essas sociedades uma história longa e interessante. Pai Lien Chiao, Sociedade do Lótus Branco, remonta à época da dinastia mongólica. Tem tido várias encarnações. A sociedade do Céu, Terra e Homem (San Ho-hui) é responsável por oito revoluções, durante os últimos 150 anos. A grande revolução Tai Ping, que assolou a China entre 1850 e 1864, e que tinha uma feição cristã, teve o apoio dessas ordens secretas, que constituem o padrão da sociedade chinesa em conflito e confusão.

Seria difícil precisar a influência dessas sociedades na China moderna. Depois de proclamada a República, universalizou-se o lema “tu-li”, ou “fique só”. A liberdade era interpretada sem o senso da responsabilidade, que requer a verdadeira liberdade. Essa atitude enfraquecia a responsabilidade da família e do povo e não produzia indivíduos que tivessem um senso de dever para com a nova ordem social. Depois da revolução, os estudantes destruíram os ídolos, os soldados ocuparam os templos e mosteiros, enquanto o govêrno não só desaprovava os festivais populares, mas até os impedia e proibia. Os antigos deuses foram destronados, e não surgiram espontâneamente novos deuses com autoridade. Para enfrentar essa situação, várias dessas sociedades elegeram deuses de maior âmbito de ação. Algumas colocaram acima de seus deuses antigos o “deus de tôdas as religiões”. O cristianismo, o islamismo, o budismo, o confucionismo e o taoísmo foram considerados meios de salvação, sob a direção do “deus de tôdas as religiões”. Por exemplo, numa prisão-modelo em Pequim havia, em 1912, um auditório. Atrás da cadeira do orador, havia cinco imagens: Cristo, Lao Tzu, Confúcio, John Howard (o filantropo inglês do século XVIII) e Maomé.

A situação caótica da sociedade e da religião espalhou no exterior um sentimento de pessimismo e de decepção. Para en-

frentar isto, as sociedades indicaram lugares ermos para a meditação, e assim promoveram a unidade de convicção e a certeza de que tinham encontrado uma síntese da verdade. Novamente, na China, a religião e a vida civil marcham de mãos dadas. Essas sociedades constituem uma poderosa força que eleva o nível moral da comunidade, bem como o de seus membros. Dão ênfase aos valores, sinceridade às relações humanas e honestidade nos negócios. Mantêm seus sócios num elevado código moral, e agem como freio numa época em que os valores morais estão decaindo. Vão além do cultivo da vida pessoal e tentam aliviar o sofrimento ocasionado pelo deslocamento da ordem social: administram cuidados aos soldados feridos, aos refugiados e aos necessitados, nas grandes cidades.

A religião, na China, está relacionada com a política. Expressa os lados emotivos e estéticos da vida, enquanto a política expressa o lado ativo. Essas sociedades têm grande influência, tanto na política como na administração. Exercem poderosa pressão, não só sobre os funcionários locais, mas também sobre o governo nacional. A China ainda é governada mais por homens do que por leis, e essas sociedades são capazes de exercer influência sobre os líderes que estão por trás dos bastidores do governo.

Em geral, as tendências dessas sociedades têm um aspecto conservador e mesmo reacionário. Sua influência sobre a política e a administração é bem evidente. Muitas dessas ordens têm programas para a futura organização política da China. Em regra geral, elas não os fazem públicos, pois isto ocasionaria a sua dissolução.

O taoísmo sempre prosperou em tempos difíceis e de confusão, e o está fazendo mais uma vez, no momento. — Como religião, tem vários deuses que simbolizam as forças naturais e sociais. No plano da magia, promete fortuna, saúde e felicidade. Em um plano mais elevado, oferece integração psíquica pela meditação e pela disciplina. Tem estimulado reformas de governo, e tentado trazer harmonia à confusão social e religiosa da época.

O objetivo do taoísmo, como filosofia mística, era obter poderes sobre si próprio, sobre os homens e a natureza, e trazer unidade ao povo sofredor daquele período da história chinesa. Esse objetivo podia ser realizado por uma adaptação ao Tao; adaptação, porém, tão completa, que não era para o homem comum, mas para o santo (sheng), que de tal modo se identificava com o Tao, que poderia fazer tudo o que o Tao fazia. O santo era colocado acima dos deuses, na China, como no budismo Hinayana da Índia. O santo, por seu poder mágico-moral "Te", atrairia a lealdade do mundo inteiro. Os místicos lutaram pela unidade cultural, senão política.

O taoísmo não pertence ao tipo de misticismo que considera a salvação como uma absorção completa da realidade. Pertence antes a um monismo, que considera a religião, não como um escapeamento da ilusão, mas como um meio de controlar as relativas da existência.

HINDUISMO

Por

JOHN CLARK ARCHER

“Hinduísmo” é um termo amplo e vago, mas, à falta de melhor, devemos usá-lo para designar a religião dos hindus. A própria palavra hindu é a designação abstrata de uma classe, mais que de determinadas pessoas, pois quase não há pessoa concreta que se possa identificar prontamente como hindu, se bem que tenhamos muito que dizer sobre os hindus. Na Índia existem cerca de 265 milhões de hindus, entre quase 400 milhões de habitantes contados no último recenseamento; e esses dois terços estão distribuídos bastante regularmente por todo o país. Conquanto seu número seja apenas uma questão de censo, as qualidades do hindu não são fáceis de se explicar por escrito. O hinduísmo, em sua imprecisão, é tão antigo como a idade da pedra. Realmente, vem da época da infância da humanidade, se bem que hoje se apresente vasto e variado.

Apesar de ser uma soma de coisas, ele pode ser isolado por um processo de exclusão dos elementos muçulmanos, cristãos, persas e judeus, bem como “sikhs” e “jainas”. O resíduo obtido por tal processo de exclusão é a substância determinante da religião hindu. O próprio termo representa, no campo das religiões, algo de peculiar e simbólico. Grande parte de nossa tarefa consiste em descobrir toda e qualquer unidade inerente ao mal definido hinduísmo, tão difícil de precisar na própria Índia, o que talvez seja pouco mais do que dizer “A cânfora e o algodão são a mesma coisa, pois são brancos”. Devemos acrescentar que os hindus não são uniformes, nem mesmo na côr, e o hinduísmo é coerente e lógico, principalmente por simples abstração.

O hinduísmo não teve fundador que lhe desse uma mensagem básica; nenhum chefe comparável a Zoroastro, Jesus ou Maomé — se bem que Maomé se considerasse somente um restaurador; Jesus declarasse que sua missão era a realização de

criaturas”, que deve ter preenchido as funções de Shiva. Portanto, por antigo que fôsse o estabelecimento dos elementos indo-europeus — os chamados arianos — havia antecessores na Índia, e êsses antecessores foram o solo em que cresceu a tradição indouariana ou hindu. Os hindus se apegaram sempre à sua tradição puramente védica. Mas nos tempos modernos, em virtude do maior conhecimento do resto do mundo, têm-se mostrado menos indiferentes a qualquer contato externo, e especialmente menos intolerantes no ignorar qualquer cultura pré-védica e suas conseqüências internacionais. “A volta aos vedas”, por exemplo, tem sido o lema do movimento moderno de maior influência, o da “Arya Samaj”, para a reconstrução hindu. O hinduísmo ainda espera sèriamente e de modo reconstrutivo estender-se para fora da Índia.

Vejamos agora mais de perto o hindu na própria Índia. Ambos os termos, o do homem e o de sua pátria, são estrangeiros, não-indianos. “Hindu” é raiz indo-européia, talvez hindou-iraniana, para significar “rio”. Não é nome de clã ou de tribo, nem sòmente local ou ancestral, mas é algo cuja origem e cuja extensão ultrapassavam o sentido local. Nós e êles o atribuímos ao Rio Hindus, corrente que nasce à sombra do Monte Kailash no majestoso Himalaia, corre primeiro entre essas montanhas para o noroeste, numa distância de 500 milhas, vira para sudoeste, e corre 1.000 milhas através das planícies, para desembocar no Mar da Arábia, na altura do Trópico de Câncer, tendo no seu percurso recebido de leste as águas de vários outros rios, que vieram do Himalaia através das planícies do Panjab, a terra das “cinco águas”.

As tribos nômades se impressionaram com o grande rio, e denominaram sua nova terra de Hindustão, “terra do rio”, quando a palavra persa, para rio, se havia tornado, provavelmente em tempos pós-védicos, o “sindhu” do sânscrito. “Índia” é a abreviação de “sindhu ka sthan”, o mesmo que Hindustão. Foi talvez o romano Vergílio quem primeiro chamou Índia a todo êsse país. “Hindus”, sob essa ou outra qualquer designação, são o povo de tôda a Índia; e “Hinduísmo”, sua fé comum, é essencialmente o espírito da Índia.

Para o ocidental, não há caminho aberto para chegar ao coração da Índia, ao âmago do hinduísmo. Nossos remotos antepassados, os “arianos”, tentaram fazê-lo por terra, através da passagem do Noroeste. O português Vasco da Gama percorreu uma via marítima até Goa, e o inglês Job Charnock percorreu outra para Bengala. Pode ser que nós prefiramos uma via literária. Enquanto isso, uma multidão cresce e vive sua vida, independente de escritos e de observações fortuitas.

Torna-se logo aparente que o hinduísmo é maior como plano social do que como credo. Em 1945, havia cerca de 17.000.000 de brâmanes, pelo menos 185.000.000 de membros das três castas não-brâmanes, e mais 60.000.000 que não se enquadravam em qualquer desses dois grupos, incluindo-se entre estes o “povo de Deus” (harijans), os *intocáveis*. Esses “harijans” são identificados como hindus por muitos reformadores, em cuja opinião esses resíduos da ordem social indiana vieram, afinal, a partilhar da providência divina. Os brâmanes, entretanto, não aceitam essa versão. A nova opinião formou-se por uma mudança no ponto de vista hindu, e não pela conversão dos renegados. Evidentemente, haverá em jogo algo mais do que a religião pura e imaculada, algo além da crença, se os pertencentes ao quinto estado, os “panchamas”, esses elementos sociais e raciais mais baixos da escala humana, forem integrados na ordem hindu.

Quais são as características da religião hindu? O alfabetismo e a educação não parecem indispensáveis, se bem que sua presença e ausência tenham constituído motivos para grande variedade, tanto na crença, como no ritual. Dificilmente encontramos cem hindus alfabetizados em cada mil, e sua maioria é de homens. Os “shudras” do quarto estado, cerca de 125.000.000 de indivíduos, são quase totalmente ignorantes, e, é óbvio, os panchama-harijans são inteiramente analfabetos. A educação nunca constituiu objetivo do hinduísmo, e as sentinelas do saber têm sido poucas. Não há razão que nos leve a acreditar ter sido em outra época a educação mais notável do que na atual. Isto não quer dizer que a crença desses ignorantes não possa ser considerada como característica do hinduísmo: basta olharmos para a

combinação do analfabetismo e da fé, no islamismo. Preferimos talmente uma ordem social religiosa e ao fato de que o hinduísmo devem ser classificadas em bases diferentes da alfabetização.

Isto nos leva à observação de que o hinduísmo é fundamentalmente uma ordem social religiosa, e ao fato de que o hinduísmo atua, de certo modo, diretamente na vida total do hindu, incluindo moral, economia, política e até música, medicina, ciência militar, arquitetura, fonética, gramática, astronomia e cerimonial. Os hindus incluem tudo isso no que chamam de religião, cuja persistente continuidade abrange tudo na Índia, há quarenta ou cinquenta séculos. Torna-se evidente que algo mais do que a simples persistência é necessário para explicar uma tal longevidade ante reformas internas e estorvos externos, e que algum poder se tem misturado com a inércia pura ou com a força do hábito. O vestido da mulher hindu, por exemplo, não se modificou, em dois mil anos. A aldeia ainda é o centro da vida popular, como há 3.000 anos. O aldeão ainda se diverte ao ouvir contar ou recitar os mitos e lendas tecidos na teia da fé comum. Apesar de hoje em dia haver, nas cidades maiores da Índia, 300 teatros e cinemas exibindo filmes de Hollywood e britânicos, o aldeão ainda prefere os filmes que reproduzem, por mal que seja, os conhecidos mitos de Shiva e Vishnu-Krishna, os episódios do Mahabharatra, o Ramayana e vários Puranas — contos de heróis, deuses e pequenas divindades dos tempos clássicos. Se, realmente, algum novo interesse demonstra o povo das aldeias e de muitas cidades, não é pelos filmes da Grã-Bretanha ou de Hollywood, mas por artigos e comentários que, explorando o fundo trágico da vida indiana, tentam ensinar a correção de erros comuns como o casamento de crianças, a bebida, a prostituição, recomendando certas práticas como o segundo casamento de viúvas e uma reforma econômico-social. A vida indiana é o primeiro cuidado do hindu, e qualquer interesse além deste é acidental.

E não se trata de interesse superficial. Há uma certa consciência, às vezes bem acentuada, por parte do hindu, de algo muito mais profundo do que o hábito e a mera afeição pela or-

dem estabelecida. Ele crê num poder chamado “karma”, por meio do qual se realiza o ciclo da transmigração. Aí está a principal chave para o mistério da continuidade dessa aglomeração heterogênea. Para exemplo, citaremos certo autor maometano, Mohsan Fani, que, quando teve seu primeiro contato com os hindus em 1600 A. D., os apresentou a seus correligionários e ao mundo exterior como “crentes na transmigração”, embora atribuindo grande importância a seus “muitos sistemas de religião”. Aludiu à diferenciação social, também, ao mencionar os brâmanes, “classe principal de pessoas”, que dominavam tôdas as outras. Ele compreendeu a força do papel dos brâmanes e de sua tradição, cuja teoria e prática prevaleciam há mais de vinte séculos.

Essa classe sacerdotal e especial, êsses brâmanes, apesar de não serem todos sacerdotes, forneciam os mais elevados tipos de direção, de educação, de cultura e de serviços sacerdotais, sendo um de seus importantes princípios e dogmas a teoria kármica de causa e efeito dos nascimentos repetidos. Mohsan Fani não pôde descobrir um credo comum, nem um espírito de crença como os muçulmanos manifestavam, nem mesmo um rito universal — pelo menos nenhum ritual simples e comum como as orações públicas e privadas do muçulmano; havia ritos complicados sòmente para certas cerimônias na mudança das estações. Não se lhe deparou uma escritura sagrada breve e simples comparável ao seu *Alcorão* — só mais tarde teve conhecimento da *Gita* — mas sòmente uma confusa miscelânea de escritos cuidadosamente guardados e freqüentemente denegados, cujo volume bastou para lhe provocar a incompreensão, apesar de êle já os desprezar como mentiras. Percebeu a existência da massa por tôda parte, mas não unidade nem harmonia, exceto no “karma” universal da transmigração. As diferenciações nessa massa, entretanto, não constituíam para êle “seitas”, pois o que os semitas e cristãos conhecem por seitas são fruto de credos diversos. Ao hinduísmo, com efeito, faltam seitas, credos, concílios etc. Suas divergências têm por base a Providência Universal e as condições de nascimento, em vez das opiniões de homens.

UMA PALAVRA PARA O TODO: O DHARMA

O hinduísmo é um estado de espírito, uma atitude mental dentro de seu quadro peculiar, socialmente dividido, teologicamente sem crença, desprovido de veneração em conjunto e de formalidades eclesiásticas ou de congregação; e ainda substituiu o nacionalismo. A Índia jamais constituiu uma nação, sob a influência do hinduísmo. Jamais conseguiu unidade política e nenhum de seus Estados jamais lutou pela vitória da religião, nem se fez seu paladino. Entretanto, há uma chave para explicar seu sucesso. Essa chave é o “dharma”. A palavra significa ao mesmo tempo a lei da vida e o destino do hindu que condiciona o seu fim. *É a palavra do próprio hindu para o hinduísmo.* Suas escrituras e seu ritual o exprimem; sua conduta e seu pensamento são dominados por êle. Seu emprêgo abrange desde o sentido mais restrito da lei e da jurisprudência, até a região larga e vaga, que nós, seguindo o exemplo dos romanos, chamamos de religião.

Devemos dizer alguma coisa sobre o “dharma” como jurisprudência. A administração por meio de um código de leis falta à história hindu, tanto quanto a religião metodizada. Nunca houve uma nação só; tem havido Estados independentes, por vezes dúzias dêles de uma só vez, cada um com sua própria política, moeda e objetivos. O fato de cada Estado, nos tempos modernos, ter suas leis particulares, foi aproveitado pelos ingleses que, levando a tradição da Magna Carta, se introduziram na Índia e empreenderam a administração dessas diversas unidades civis, uma por uma. Quando, para fins administrativos ou outros — como o caso de Warren Hastings em Bengala — começaram a estudar as leis hindus, descobriram que eram o que lhes parecera: costumes religiosos. “Dharma”, lei civil, é também religião, e exigia que a justiça inglesa levasse em consideração os costumes. Assim, foi preciso considerar os costumes muçulmanos além dos hindus, discriminando devidamente as diversas acepções do termo “dharma”, para se conseguir um bom governo.

Há numa antiga obra hindu conhecida como *Arthashastra*, de autoria de Kautilya, uma espécie de resumo ou epítome das

leis de sua época (cêrca de 300 A. C.). Nessa obra, que não deve ter passado de compêndio para uso de alguma escola de política, se é que foi algo mais do que um tratado particular do autor, expõe êle sua própria teoria do “dharma”, como prática de leis. Dá grande importância à astúcia dos reis e à inteligência do chefe do govêrno. Parece achar que a jurisprudência nasce da soberania, e não a soberania da lei — o rajá maneja o bastão, o “dharda”, exerce a “matsya-nyaya”, lógica de peixe, segundo a qual os peixes maiores se alimentam dos menores. E desde então, nos séculos subsequêntes, embora por vêzes se tentasse limitar o poder dos reis, a importância e o caráter hereditário da monarquia foram sempre reconhecidos. Mas a história hindu apresenta também indícios de govêrno sob a égide da lei. Na própria era do *Arthashastra*, nos gloriosos dias do govêrno mauryano, a menos de 300 A. C., um viajante grego, Megasthenes, encontrou na Índia do Norte várias regiões que chamou “repúblicas”, embora observasse que os hindus “não tinham leis”. Eram os “samitis”, “sabhas”, ou “associações” não-legislativas (instituições sem lei) que os “arianos” haviam introduzido na Índia. Mas devemos conservar em mente que, a não ser nessas “repúblicas”, havia em tôdas as aldeias as “panchayats”, ou assembléias quintuplas, órgãos que exerciam o govêrno local. Nomeavam suas próprias comissões que exerciam a administração, ainda que, como era às vêzes necessário, se fizesse um apêlo diretamente ao Rei ou Governador, cuja autoridade pairava acima da dos “panchayats”. Mas nunca os “panchayats”, “sabhas” ou “samitis” — se uniram em unidades maiores para fins administrativos, e nem formaram um Estado. As próprias massas hindus sempre se orgulharam da ditadura moderada, e o legislador Kautilya qualifica as chamadas “repúblicas” de “estorvos”.

Isto nos leva novamente à conclusão de que a maior fôrça do “dharma” é religiosa, e não legal. Significa um conceito mais vasto da lei do que o comum. Realmente, para o hindu, abrange êle tudo o que entra na órbita do “direito”, tudo o que o hinduísmo tem recomendado, desde as escolas védicas que deram forma e

divulgaram aquilo que na literatura védica se aplicara à vida real. Essa exposição primitiva que exprime a sabedoria védica é frequentemente chamada de *Dharma Shastras* as sagradas escrituras, se bem que apenas a uma parte dela se deva aplicar o termo tènicamente. Aos olhos do hindu menos letrado, é rudimentar o fato de existir uma literatura básica do “dharma”, a qual durante trinta séculos guardou o “mel de tôdas as coisas” como a colmeia. O “dharma” é êsse mel em sua melhor forma, não havendo nada mais doce nem melhor do que êle. É o único elemento particular que Brama, o Absoluto, fêz. Constitui por si só a “lei eterna” (sanatana dharma), por si só a virtude harmoniosa, que reveste tôdas as coisas, e a própria vida. É o dever, e o seu código, a lei dos homens e dos grupos, o destino de cada criatura e a verdade absoluta.

A SABEDORIA E SUAS ESCRITURAS

Consideremos, pois, os *Dharmas Shartras* como a maior literatura do hinduísmo. Não há um cânone único, simples e indiscutível dessa escritura básica. Nunca houve um concílio que o enunciasse, nunca editor algum o publicou. Entretanto, certos estudos dessa vasta miscelânea distinguem o “revelado” (shruti) do “recordado” (shmruti), isto é, as palavras dos homens transmitidas oralmente. O *Rig Veda*, o *Yajur Veda* e o *Sama Veda* representam a revelação básica e são anteriores a 1000 A. C. Durante muito tempo foram conservados e transmitidos oralmente, até serem colecionados em “samhitas” escritos, por volta de 600 A. C. Sòmente do século V A. C., entretanto, encontramos manuscritos e cópias dos textos sagrados. Entrementes, um quarto livro, o *Atharva Veda*, completa as fontes hinduarianas originais. O *Rig Veda* é a exposição primária da verdadeira religião (satya dharma), distribuída em dez livros com um total de 1.028 hinos. Êsses hinos eram conservados e passados pelas famílias dos sacerdotes-cantores. Dêles se extraíram os hinos do cantochão (saman), que formaram o *Sama Veda*. Outra adaptação da revelação básica, feita para o “sacrifício” (yajur), é o que se denomina *Yajur Veda*. Embora os usos tenham variado,

podemos acreditar que a transmissão desses livros foi bastante precisa. Os Vedas são profundamente conhecidos, não obstante a diversidade de interpretações apresentadas por homens de épocas diferentes.

A linha divisória que há entre a revelação e a tradição é muitas vezes vaga. Mesmo o *Atharva Veda* contém muita coisa que parece não-ariana, e cuja qualidade, como revelação, é, pois, duvidosa. Mas, aos olhos do hindu letrado, os *Brâmanas* pós-védicos também são considerados revelação. Esses compêndios de ritual e exegese vieram diretamente dos Vedas, estando em uso desde 800 A. C. Os *Livros da Floresta* (*Aranyakas*), livros de indagação, e os *Upanishads*, que tomaram forma cerca de 500 A. C., podem ser considerados da linha divisória. Pretendem ser, e de certo modo são, comentários sobre os *Vedas*, e nesse sentido, também constituem revelação. Há outros escritos que são claramente “*shmriti*”, mas que gozam, do prestígio de revelação dos “*dharma shastras*”. Entre estes estão os grandes *Poemas Épicos*, os *Mahabharata* (inclusive o famoso *Bhagavad Gita*) e o *Ramayana*, de Valmiki; as *Leis de Manu*, que são tecnicamente os *Dharma Shastras* por excelência; e numerosos *Puranas* e *Tantras*.

Mas... que é que existe sobre a verdadeira “sabedoria” védica, o “*dharma*” básico? Sabemos que o próprio *Rig Veda* tem raízes e antecedentes. É claramente a continuação de uma ordem muito mais antiga. Se bem que por si só não constitua um elo entre os tempos pré-índios e sua própria época (cerca de 1250 A. C.), ainda assim indica e identifica alguns conceitos indoeuropeus anteriores, inclusive o venerável céu “*dyu, dyaush*”, o pai do céu, “*dyaush pitar*”, parecido com o Zeus dos gregos e o Júpiter dos romanos, amigo leal e generoso do homem, seu senhor todo-poderoso; e muitos gênios bondosos conhecidos como “*devas*” (deuses). Achamos interessante esse otimismo dos Vedas primitivos. O *Rig Veda* evidencia também que os antigos imigrantes tinham alguma noção de “*rita*” (ordem), da qual pode ter surgido o conceito de um universo moral. Havia mesmo uma associação em seu espírito, do deus Varuna com *rita*, donde a no-

ção de um deus sagrado atuando como ordem cósmico-moral. Se um povo vivia em harmonia com êle, podia tornar-se imortal (ainda não havia a teoria da transmigração), vivendo por fim com seus antepassados falecidos, os “pais divinos” que já haviam seguido para a imortalidade. Entretanto, êsses povos penetraram na Índia, com a seguinte oração:

*Faze-nos atravessar todos os obstáculos
Como num barco, ó deus radioso;
leva-nos para a ventura
Como num barco sôbre as ondas do Sindhu,
Expulsando o mal com tua luz (“Rig Veda”, 1, 97, 7-8).*

Tendo estabelecido a sua moradia definitiva na Índia, os indo-europeus deram preeminência a quatro deuses: Indra, Soma, Agni e Varuna, e à deusa Ushas, filha da alvorada. Conquistadores, guiados por chefes guerreiros, cantaram seus hinos de batalha em honra dessas e de outras divindades. Aos nativos da terra trataram com desprezo, considerando-os “sem rito”, “sem senso”, “desumanos”, “de leis estranhas”, e referindo-se a êles como “Dasyus”, feios e gogos, têrmo que deveria ter tido algum significado hostil. Desde que tinham seus próprios deuses, eram notadamente diferentes dos irreligiosos “Dasyus”, embora se suponha que a cultura do “Dasyus” “ateu” logo modificou os conquistadores. Shiva, por exemplo, já existia em essência, se não em nome, pois — como muitos de seus companheiros — revela um aspecto nativo. Vishnu, divindade mais “ariana”, que nos últimos séculos tem partilhado as honras com o grande Shiva, a princípio tinha um papel secundário. Yama, deus dos mortos, era adorado como o deus dos “abençoados” mortos, apesar de tomar mais tarde a direção terrível dos demônios. Havia poderes do mal, principalmente demônios da terra, mas os invasores acreditavam que êles podiam ser apaziguados.

É difícil saber o que, neste curto capítulo, devemos atribuir ao Hinduísmo Védico, desde que o Vedismo, realmente, não é senão uma parte do todo. Os hinos aos cinco grandes deuses compõem as partes mais antigas do *Rig Veda*, as quais podem

ser identificadas pela análise histórica do texto; mas Indra, o deus da montanha, do trovão e da chuva, celebrado em um quarto de todos os hinos; e o inspirador Soma, deus, alimento e bebida dos deuses, ao qual foi dedicado um livro inteiro, desaparecem gradativamente das orações e do ritual. Varuna, o amável, bondoso e moral senhor da ordem cósmica, sofre transformação mágica. A encantadora Ushas está sujeita a tantos nascimentos, nas manhãs sem fim, que se apaga na luz do dia comum. Agni, deus do fogo e do sacrifício sacerdotal, celebrado em um quinto de todos os hinos, goza de honras mais duradouras, mas isso é devido principalmente à persistência dos pecados humanos e do caráter de intermediário que têm o sacrifício e o sacerdotismo. Mas Agni, de certo modo, transformou-se numa abstração, tornando-se não só a pequenina vela de muitos altares, mas um misterioso consumidor, do qual se alimentam muitas chamas.

As fases mais abstratas do vedismo são, provavelmente, mais importantes quando se trata do desenvolvimento do hinduísmo. Nos trechos mais recentes do *Rig Veda*, e especialmente no livro X, há indícios (de raciocínio) de que os deuses da mais brilhante ordem natural começaram a ser transformados pelos teóricos em um panteísmo místico, sombrio, deixando que os homens acrescentassem demônios à sua antiga teologia. Êste foi o comêço das indagações sôbre o Universo por parte dos hindus. O hino 90 mostra Purusha como o universo personificado; o hino 121 representa Prajapati como o “senhor das criaturas” e o “germe de ouro”, donde nasceu o universo e dentro de cujos limites estão compreendidas tôdas as coisas. Assim, vagarosamente, se abre o caminho para os conceitos permanentes e dominantes, que, como veremos, vêm a representar os elementos mais importantes do hinduísmo filosófico.

Se, porém, estudarmos mais um pouco os Quatro Vedas, a sua estrutura como escritura pode ser mais prontamente percebida do que qualquer análise precisa de seus conceitos e rituais. Dissemos anteriormente que o *Rig Veda* é a fonte primária. O *Yajur* e o *Sama* são adaptações para o ritual de adoração e sa-

crifício. O *Atharva* que reproduz, com ou sem variações, muito do *Rig*, veio, no entanto, a englobar elementos mais recentes. Nada tem a ver com o deus Soma do livro IX, porque Agni, nesse tempo, se tornara a divindade principal, sendo o seu culto do fogo o preeminente. Se bem que o *Atharva Veda* contenha hinos a Varuna e ao “pilar” cósmico Skambha, que faz o papel de Varuna Prajapati, retrata muito mais o mágico eclipse do poder de Indra e Soma, e a preponderância da adoração à árvore e à serpente. Glorifica a vaca sagrada que “se tornou o universo”, ao mesmo tempo que personaliza o “pilar” Skambha e mais o identifica com Purusha e Brama. Aqui devemos sábiamente lembrar-nos de que muitos hindus, inclusive Gandhi, disseram que “o que distingue o hinduísmo de qualquer outra religião é a Proteção que recebe da vaca”, se bem que no final das contas seja, evidentemente, a vaca um símbolo, e não o ser irracional sujeito à compaixão do homem.

Vejamos mais um conceito que servirá para ilustrar a teoria do *Rig Veda*. A tradição tem timbrado em conservar, até o presente, um princípio que é em si mágico e místico, o conceito de Savitar. Savitar, o “estimulador”, inspirou o que veio a ser o texto de ouro de todos os Vedas. Esta famosa estância,

Que a brilhante excelência de Savitar

Em nós se manifeste

Para estímulo de nossos pensamentos (“Rig Veda” III, 62, 10).

tem sido, há 3.000 anos, a oração matinal dos brâmanes. O significado místico desta oração é consignado nos *Upanishads*, mas aí lhe é atribuído poder mágico de AUM, outra relíquia dos velhos tempos, cujas três letras representam os primeiros três *Vedas*. Essas três letras, em meditações mais recentes, converteram-se na trindade divina de Vishnu, Shiva e Brama.

RITUAL E BUSCA DA VERDADE

Prosseguindo no desenvolvimento do estudo das sagradas escrituras, notamos que, cêrca de 850 A. C., foram compostas as *Brâmanas*, explicações do ritual ligadas ao *Vedas* e suas con-

tinuadoras, que tanto valor dão às “obras”, assim chamadas, de acôrdo com a sabedoria védica pelos sacerdotes, especialmente os brâmanes, que lideravam a religião e a sociedade. As obras forneciam, na opinião dos sacerdotes, a primeira “marga” definida, isto é, o caminho para a salvação da humanidade. Cada *Brâmana* é um comentário, com êsse objetivo, sôbre algum dos *Vedas*, e assim a sabedoria védica tomou a forma de numerosos ritos e cerimônias de adoração distribuídos por um calendário fixo. Inevitavelmente, novos ritos e regras de sacrifícios foram instituídos, e também inevitavelmente alguns sacerdotes começaram a reduzir o calendário e o ritual, empreendendo um inquérito sôbre a função da religião entre os pensadores. Seguindo os preceitos do livro X do *Rig Veda*, consideraram o caráter e a essência do universo. Não havia hierarquia eclesiástica para evitar essa indagação — o hinduísmo nunca possuiu essa espécie de ordem, — mas apenas as restrições impostas pelo público em sua maioria analfabeto.

Com certos sacerdotes tratando de perto o problema da realidade, o hinduísmo encetou nova trilha. O centro de irradiação da religião tinha-se aos poucos transportado para o sudoeste, através do país dos “dois rios” Jamna e Ganges; e, descendo êste rio, chegara às vizinhanças de Kashi (Benares) cêrca de 500 A. C. O hinduísmo tornava-se, assim, mais ário-dravidiano, adaptação e amálgama. Qualquer que fôsse o culto das massas, não importa quão extenso fôsse êle naqueles recuados séculos, a filosofia estava destinada a surgir dessa minoria de pensadores. Realmente, estava-se numa época de desenvolvimento intelectual, de luta idealista e realista, de reformas sociais. Muitos pensadores começaram a dar importância, em escritos que se chamaram *Upanishads*, a um novo meio de salvação, o “jnana”, ou conhecimento, não um conhecimento científico, mas de meditação mais efetiva sôbre os ritos, cerimônias e outras “obras” sacerdotais. Êsses *Upanishads* não preconizavam nenhum sistema, e sua preeminência no hinduísmo estava destinada a manifestar-se pelo que mais tarde dêles fizeram os esforços de certas escolas e comentaristas, como *Shankara*. Sua impor-

tância para o Ocidente da Índia, é de certo modo análoga à de Platão para os nascidos fora da Grécia. A essência de sua significação é que, enquanto não se pode conhecer o Absoluto, a sabedoria esotérica dedicada à sua busca é mais poderosa do que o sacrifício, e que o pensamento e o conhecimento humanos são, pelo menos, suplementos necessários à própria Providência Divina.

Nas classes altas, como nas baixas, surgiu logo uma agitação que em breve se espalhou, oriunda da doutrina do “ahimsa”, “não matar” (não derramar sangue), primeiramente proposta e realçada pelos jainas e gradativamente aceita pela maioria dos hindus. Mas foi Gotama, o Buda, e o evangelho budista que, como reforma social, submeteram o hinduísmo à aprovação mais severa. Pregando novas concepções de economia, de governo, de guerra, e a teoria da alma, ou “ego”, a luta perdurou por vários séculos. O fato de o budismo não ter suplantado, nem mesmo ter conquistado supremacia sobre o hinduísmo nessa longínqua era, pode ser devido às próprias contradições do hinduísmo reconciliadas socialmente pela teoria das castas. O budismo era intelectualmente difícil muito exclusivista, embora desprezasse as castas; e sua adoção do “ahimsa” foi muito positiva, se bem que não totalmente arbitrária. O budismo não conseguiu êxito no embate com a organização social então em formação entre os hindus sob a chefia de seus brâmanes, organização que envolvia grande diversidade de elementos. O hinduísmo reconciliava a guerra, a conquista e o “ahimsa” no seu conjunto.

O “dharma” hindu estava em vias de se tornar uma demonstração social única, preparada por suas escrituras *Vedas*, *Brâmanas* e *Upanishads*. E a literatura subsequente do hinduísmo aceitou tôdas as premissas mais importantes dessas escrituras, embora se propusessem algumas variações. As lendas épicas, o livro de leis, os “drashanas” sistemáticos ou “demonstrações filosóficas”, admitiam como certos o “karma”, a transmigração e as idéias contemplativas dos sacerdotes e dos pensadores. E, nos séculos posteriores, se acentuaria a divergência vaga, mas notável, entre o contemplativo e o prático.

A CASTA NA TEORIA E NA PRÁTICA

A casta hindu é um exemplo impressionante de divergência a persistir dentro de um aglomerado de crenças. Emerge exuberante no “dharma” hindu. O termo “casta” não é hindu, nem indiano. Vem do mal-aplicado termo português, casta. Mas o que os portugueses, e outros depois deles, deixaram de compreender foi algo de totalmente, essencialmente e exclusivamente indiano e, no seu conjunto, diferente de qualquer manifestação social do Ocidente. Muitas vezes foi julgada durante vinte séculos; e as várias decisões desses julgamento têm, por vezes, interferido com tal instituição, chegando mesmo a perturbar-lhe a ordem.

Mas o hinduísmo insiste no seu funcionamento perpétuo. Constitui uma evidência de religião social, de estrutura social compartilhada, instituída e defendida pela religião. Suas muitas subdivisões equivalem às seitas de outros credos. Sua influência penetrou por toda a Índia. Suas centenas de divisões não são apenas grupos, comunidades ou classes de homens, comuns na história da humanidade, provenientes de raça, côr, conquista, servidão, títulos, ocupação e propriedade. A casta é mais do que tudo isto, com uma essência somente sua.

Apareceu na Índia depois dos Vedas; não há traços de sua existência antes da vinda dos “arianos”. Seu progresso começou durante a transição da mitologia brâmane, cerca de 850 A. C., para a época dos Upanishads. Seu primeiro ingrediente foi o “varna”, ou a “côr” da pele, com suas conseqüências psicológicas e raciais. Presumindo que a *Coletânea* (samhita) do *Rig Veda* reflita o próprio *Veda*, verificamos que nêle se traçou uma linha divisória de côr, entre o tronco imigrante “ária” e o tronco nativo “dasya”, cujos membros foram denominados “dastas”, escravos. Os arianos se apegaram à côr por muitos séculos, durante os quais o crescente cruzamento das populações, sob os escaldantes raios do sol daquela região, produziam vários tons de pigmentação, de sangue e de temperamento. O Código de Manu, livro de leis de cerca de 200 A. C., usa o termo “varna” significado, num complexo que é algo mais do que rígido atributo

de coloração. Varna, então, já não era o que fôra a única consideração para o casamento; havia aparecido o fator econômico para o que se julgava ser indispensável à prole de um matrimônio adequado.

Um segundo elemento decisivo apareceu no tempo de Manu, o “jati”, ou nascimento. Ser “bem” nascido veio a ser essencial entre as classes, especialmente entre os brâmanes, que, em sua preeminência, condenavam o casamento misto, colocando-o no mesmo nível do adultério. Se bem que fôssem as mesmas as tonalidades de coloração nos principais grupos ou classes, os casamentos ainda podiam ser controlados ocorrendo os nascimentos de acôrdo com os princípios da lei. Foi, então, determinado que o “jati” não podia provir de promiscuidades. No sul, bem abaixo de Benares, o hinduísmo teve de enfrentar uma situação em que os nascimentos e a côr tendiam a ser considerados uma só coisa uniforme; e os contrastes de côr e de nascimento se tornaram contrastes de cultura. A consequência disto foi, à medida que a Índia do Sul se bramanizava, tornar-se intocável, aos olhos dos brâmanes, a gente inferior, não-bramânica, proibindo-se não só casamentos mistos, mas também qualquer contato físico. Daí vieram, pelo menos em parte, os “harijans”, objeto de recente reconsideração por parte do hinduísmo progressivo. Mas o nascimento, mais do que a côr, viera a constituir o critério básico do bramanismo.

Entrou então em jôgo um terceiro elemento, a teoria da reencarnação. A alma estava sujeita a um novo nascimento, de acôrdo com a tradição do “punajarnman” (mais um nascimento), ciclo a que não só os homens mas tôdas as criaturas estavam sujeitas. Que se passara no espírito dos hindus? Teriam êles observado a morte e a ressurreição na Natureza? As sementes, que plantavam, apodreciam e se renovavam na mãe terra, e semelhanças e traços freqüentemente se repetiam nas gerações humanas. Se, como bem podemos supor, o Dravidianismo foi grandemente responsável por essa nova fase da doutrina hindu, o resultado foi claramente uma combinação do culto dravidiano ao “espírito materno” e seus ritos, para garantir a fertilidade nas

mulheres e nos campos, e para salvaguardar as colheitas e a vida das mães — com a teoria ariana do repouso eterno entre os “pais”. Houvera, desde o tempo dos Vedas, uma busca de meios para se conseguir uma vida mais longa na terra e uma promessa de imortalidade. Morte, ressurreição, renascimento e imortalidade — reúnem-se numa teoria única, que se torna a propriedade de todos. A teoria torna-se de fato o dogma integral da transmigração, quando se combina a ela o princípio do “karma”. Tôda a criação é seu campo de operações, a vida é considerada como sagrada, e, pelo menos aos olhos dos brâmanes, sujeita à observância do ahimsa”. Cresceu a tendência para acreditar que as cartas, que se formavam, faziam parte integrante do Universo.

Foi esta poção mágica de tão variados elementos que reverveu no caldeirão escaldante de espíritos curiosos em tempos inquietos, com tendência, accidental ou predestinada, para considerar o estado do mundo com tristeza, tão grandes foram, nessa época, as tragédias da fome, as inundações, a peste e a guerra. A situação social tornou-se, para o espírito do homem, algo de predeterminedo; sua sorte era um incidente no todo do processo. A vida continuaria por repetição “kármica”, sendo os atos e os renascimentos considerados como causa e efeito. Se um indivíduo, durante uma só vida, não podia realizar uma adaptação radical, sua religião lhe aconselhava que aceitasse sua sorte e vivesse como melhor pudesse, na esperança remota de que o ciclo, com o tempo, se romperia, escapando o seu espírito para outra parte mais agradável do universo, de onde não voltasse mais a nascer.

O “dharma” hindu, completo como o vemos hoje, é tanto um modo de vida, quanto uma forma de pensamento; mas o papel do primeiro é muito mais severo, constituindo a verdadeira base da coerência e continuidade que o hinduísmo manteve durante vinte séculos. Mas aquêles que recorrem a fontes anteriores, do hinduísmo, que se apegam à autoridade dos Vedas, podem perfeitamente duvidar das castas; podem, pelo menos, admitir-lhes flexibilidade e considerá-las alteráveis. O hinduísmo, insistem eles, está sujeito à análise histórica. Mesmo onde encontram o pleno contróle, do “karma” descobrem seu caráter de causa e

feito, e com razão sugerem que, sob a influência da educação, podem produzir-se reformas sociais e prometer aos homens alguma participação direta na redenção pessoal. Mas, no entanto, é difícil prever-se o que acontecerá às castas, enquanto a Índia fôr Índia, lugar onde a vida e o pensamento têm coexistido, influenciando-se mutuamente, ambos dependentes do “dharma” total. As castas não devem necessariamente desaparecer com a reforma religiosa, nem com a adaptação econômica e política. O próprio brâmane pode mesmo continuar a ser, se bem que alterado, um símbolo vivo da identidade contínua da vida e do pensamento.

Mas... e o problema das castas nos tempos modernos?... Não deve ser considerado como simples teoria. Não basta dizer que as castas superiores são divisões de classe dos hindus e que as castas inferiores são de constituição tribal, sendo os “panchamas” os resíduos do “tribalismo”. A estrutura quádrupla ou quártupla permanece de pé, com tôdas as suas subdivisões, não importando as linhas divisórias de suas partes principais. De qualquer modo, predominarão a classe e o caráter, se bem que os brâmanes nem sempre sejam sábios nem sacerdotes, e nem sempre os chefes sejam de origem Kshatriya, ou “guerreiros”, tendo homens de castas inferiores ingressado nas profissões.

Os brâmanes constituem cêrca de 7% do total da população hindu. Há já muitos séculos que constituem a classe mais alta, a elite do hinduísmo, salientando-se por sua dedicação ao ritual e ao saber. Não atinge a um milhão e meio, entretanto, o número de brâmanes ocupados em atividades sacerdotais, sendo que outro milhão exerce funções menos importantes nos templos, ou erram em paragens longínquas como mendigos. Há também sacerdotes não-brâmanes no hinduísmo, se bem que êstes últimos não exerçam o contrôle, reservado aos brâmanes. Entre os brâmanes, aquêles que não são sacerdotes podem possuir terras, ser contadores e empregados no comércio, trabalhar nas estradas de ferro, exercer profissões liberais, ser empregados do govêrno ou professores. Todos, porém, compartilham da atitude bramânica no serem igualmente zelosos de suas prerrogativas. Se bem que o

prestígio brâmane tenha sofrido inúmeros golpes desfavoráveis, na Índia do Sul em particular, êle perdura, contudo, em parte, por serem alfabetizados 60 de cada 100 brâmanes.

Os kshatriyas podem ultrapassar do dôbro o número dos brâmanes, mas a percentagem de sua alfabetização é menos de 25%. Seu prestígio vem principalmente do govêrno, pois os governantes, desde os tempos mais remotos, têm vindo sempre de suas fileiras. A política e a guerra têm sido sua prerrogativa há trinta séculos, apesar de se empregarem nessas ocupações, também, muitos membros de outras castas. Como governantes dos estados nativos, que surgem periódicamente, têm êles exercido um despotismo moderado, na medida que o temperamento indiano o tem requerido. A política e a guerra não os ocupam integralmente, e nem todos os kshatriyas delas se ocuparam. Muitos dêles são amantes do trabalho e da paz. Mas a situação peculiar da casta tem freqüentemente dado lugar a problemas difíceis, quando a política requer reorganização no govêrno. Outras comunidades indianas, como a muçulmana e a "sikh", também se imiscuem no govêrno e na guerra. A situação do kshatriya é uma questão não sòmente hindu, mas também nacional. No conjunto indiano, a casta e a comuna fazem severas exigências recíprocas, antepondo-se a qualquer unidade de govêrno nacional.

Há ainda os grupos vaishya no sistema social hindu, contando com pelo menos 20.000.000 de membros, ou talvez 30.000.000, se incluirmos os pequenos comerciantes das aldeias. O nome significa "vassado", mas vaishya designa comerciantes e agricultores, de cujas fileiras alguns saíram para as carreiras profissionais, em competição com os brâmanes. Como classe, são talvez mais letrados do que os guerreiros, pois estão mais habituados a lidar com números e contas. Evidentemente, muitos são bastante letrados, mas, no seu conjunto, contribuem como as outras classes, para manter baixo o nível de alfabetização na Índia. Dentre todos os hindus, não chega a 15% o número dos homens, e a 3% o das mulheres alfabetizados.

Os brâmanes, os kshatriyas e os vaishyas constituem as castas elevadas do hinduísmo. Devemos chamá-las de "varnas", pois

varna e não *casta* é o termo adequado. Êsses três grupos são classificados no hinduísmo como “*dvijas*”, ou “nascidos duas vezes”, e usam — ou têm o direito de usar quando atingem uma certa idade — o fio que simboliza o segundo nascimento, comemorado com uma cerimônia de iniciação durante a infância. As mulheres não usavam o fio, nem gozavam da regalia do segundo nascimento, até muito recentemente, quando algumas reclamaram êsse privilégio. Os iniciados podem usar o fio durante toda a vida, a não ser que, observando escrupulosamente os tradicionais “*ashramas*” ou “estágios” hindus, que são em número de quatro, se tornem, quando atingido o quarto estágio, “*sannyasi*” (se são brâmanes), ou “*sadhu*” (se são *kshatriyas* ou *vaishyas*). Neste quarto estágio, o abandono do fio significa separação completa do lar, da família e de qualquer negócio ou ocupação profissional, a fim de ficar livre para preparar sua alma e encetar seu verdadeiro destino.

O Shudra, ou “limpo” no sentido do ritual, — é, na ordem decrescente, a quarta casta hindu, e conta com pelo menos 120.000.000 de componentes. Ainda essa é determinada pelo nascimento, ou renascimento no ciclo da transmigração kármica, mas não no sentido de segundo nascimento ou iniciação simbolizada pelo uso do fio. Parece que os indivíduos pertencentes a esta casta estão dentro da órbita do hinduísmo por necessidade, para fornecer à sociedade uma classe servil. Sua principal ocupação tem sido a agricultura, os ofícios nas aldeias e principalmente o artesanato. Têm templos, sacerdócio e culto próprios, apesar de viverem em contato com os “*dvijas*”. São estritos observadores das limitações de casta, especialmente em assuntos de alimentação e de casamento. Suas únicas oportunidades de compartilhar a vida com outra casta vêm, não por meio de algum estágio próprio, — as “*ashrama*” não se aplicam a eles — mas sim ocasionalmente, durante certas comemorações religiosas e em épocas de peregrinação a certos centros. Nessas ocasiões, os limites de casta se apagam por algum tempo, e os peregrinos de todas as castas comparecem às cerimônias comuns a todos.

A quinta casta, composta de “panchamas”, párias, “harijans” e outros, constitui uma grande multidão, cujo total pode exceder a 60.000.000, e que se distribui por todo o país. O fato de serem êles difíceis de se computar, estatisticamente ou de outro modo qualquer, é devido em parte a ter sido bastante incerta durante séculos, a sua situação na vida, mudando freqüentemente, conforme o ambiente. As linhas divisórias das castas são raramente claras e rígidas, e a linha entre “casta” e “extracasta” tem sido muitas vezes vaga. Tem havido, e ainda há “castas mistas” (varna shankara), dentro dessa esfera, resultantes de um “casamento humilhante” de brâmanes, ou “casamentos nobilitantes”, para as castas mais baixas. Mas, em via de regra, qualquer hindu, e especialmente qualquer “panchama-harijan”, conhece precisamente o seu lugar, por nascimento, residência e ocupação hereditária, e reconhece a necessidade de observar regulamentos relativos à alimentação, bebidas e casamento. A linha de demarcação mais forte é a que separa as quatro primeiras da quinta casta, se bem que alguns brâmanes ainda hesitem em receber alimento ou bebida mesmo dos “shudras”.

A situação da quinta casta, ou extracasta, é uma ilustração viva do espírito hindu. Temos razões para supor que o número dêsse quinto estado tenha crescido por meios diversos da reprodução natural. Seu número, por vezes, cresceu assustadoramente com o acréscimo de tribos inteiras, e seu total hoje em dia seria muito maior, se muitos não se tivessem tornado muçulmanos, cristãos ou “sikhs”. Há já séculos, muitos dêles se tornaram budistas. Poderíamos talvez afirmar que os extracastas não seriam hoje tão numerosos, se o hinduísmo tivesse feito melhor provisão para que êles entrassem no “dharma” hindu. Muitos hindus, inclusive brâmanes, começam atualmente a compreender que seu número seria muito maior e seu valor social e moral muito mais elevado, se a inacessibilidade tivesse sido tabu. Diversas medidas têm sido propostas, não tanto para a conversão dos extracastas ao hinduísmo, pois já vimos quão pouco facilita o hinduísmo, êsse processo como nós o entendemos, mas para sua elevação dentro da estrutura do hinduísmo, oferecendo-lhes

maiores oportunidades de trabalho, de educação, de ação política, bem como de religião. Com efeito, os “harijans” já conseguiram o direito de voto, não de votar como comunidade à parte, mas em conjunto com os outros hindus. Apesar do vaishya Sr. Gandhi ser o seu maior líder, têm eles também os seus próprios chefes. O destino dos extracastas, entretanto, pode ser para o hinduísmo um problema mais difícil nesta fase do que em qualquer outra, para que se complete a reforma político-social iniciada.

DOIS CENTROS DE DEMONSTRAÇÃO

Puri e Benares podem bem servir-nos de ilustração neste ponto de nosso estudo do hinduísmo como estrutura social-religiosa.

Puri, em Orissa, ao lado do Golfo de Bengala, é o lugar do santuário de Jagannatha, “senhor do mundo” e o principal centro de seu culto. A cidade se acha distante, em léguas e em anos, do hinduísmo védico do Hindustão superior. Não obstante o que ainda possa refletir dos vedas primitivos, ela serve principalmente para mostrar aquilo em que o hinduísmo original se poderia ter tornado, se tivesse estabelecido a conversão dos elementos não-védicos. Aqui se encontram quase todos os elementos das acomodações ario-dravidianas e indo-arianas do conjunto hindu. De certo modo, Jagannatha desempenha o mesmo papel que o antigo Varuna, “aquêle que tudo inclui”, e Prajapati, o “senhor das criaturas”, representaram na época védica, quando houve uma boa possibilidade de se estabelecer o monoteísmo na Índia. Mas, Jagannatha, devido à falta de circunstâncias apropriadas e de um bom defensor, é pouco mais do que uma sombra dêste tema. No longo intervalo decorrido entre a decadência do antigo deus e senhor da criação e o seu aparecimento, os aspectos morais do “dharma” foram afetados, moderados e condicionados pela teoria “kármica” do renascimento e pelo processo que se desenvolveu sob a inspiração sacerdotal e contemplativa. O pessimismo do ambiente reprimiu e quase apagou completamente o otimismo védico. No vale inferior do Ganges, viveu-se uma era sombria, o inexorável “kaliyuga”, em que os homens perderam o senso de

liberdade e responsabilidade. Hoje, Jagannatha, cuja grandiosidade decaí, parece apenas um eco do que foi. Esse eco se manifesta na alegre libertação do respeito às castas quando em sua presença, já que o espírito do hinduísmo é predominantemente de “kaliyuga”, de escuridão, divisão, pecado e mal, como os próprios deuses o predeterminaram. Jagannatha, no decorrer dos séculos, tornou-se uma figura composta, um epítome da história hindu. Elementos jainistas, budistas, bramânicos, purânicos e tântricos, com vestígios do culto do Sol, se juntaram ao animismo original. Desta base floresceram o culto de Shiva, e depois o culto de Vishnu, ofuscando o que se tinha desenvolvido antes deles. Quando, a princípio, o culto de Shiva, o “grande deus”, logrou ascendência, sua força era feminina: baseava-se em Kali, sua espôsa, a “escura” deusa-mãe de Bengala. Quando o culto de Vishnu tomou a dianteira, o sacerdócio de Puri continuou shivita, mas Krishna, o avatar de Vishnu, tornou-se, com o nome Jagannatha, o Senhor Universal. Desde então, sua imagem é consagrada duas vezes por ano, uma vez durante o “festival do banho” (snanayatra), e outra durante o famoso “festival do carro” (rathayatra). Na primeira, é submetida a libações devotas, e na última é transportada numa grande plataforma de rodas. Como no culto de Shiva, Kali era a própria “mãe do mundo” (Jaganamata), assim também, no culto de Vishnu, Radha — espôsa de Krishna, desempenha o mesmo papel de mãe da humanidade.

O Krishna, conhecido como Jagannatha e identificado com Vishnu em Puri, é a encarnação mais elevada, mais nobre de Vishnu. Vishnu tem personalidade dupla. Uma lenda explica: Krishna andava um dia por aquelas paragens, quando foi morto acidentalmente por um arqueiro nativo, que em seguida lhe deixou o corpo à mercê das feras, das aves e da decomposição. Algumas pessoas piedosas resolveram conservar seus ossos numa urna. Quando, no templo de Puri se colocou a imagem de Vishnu sob a invocação do Jagannatha, depositou-se nela a urna com os ossos de Krishna. Dizem que essa imagem não tem pés nem mãos; mas, por ordem divina, possui dois olhos penetrantes e

uma alma poderosa, além de sua imponente figura. Mas, seja qual fôr a circunstância pela qual se estabeleceu o culto local de Vishnu, a combinação Jagannatha-Krishna-Radha tornou-se popular. Como divindade reinante, êle (ou ela) pode ser procurado e adorado por tôdas as classes “limpas” (os comerciantes de bebidas alcoólicas, as prostitutas e os criminosos são excluídos) e, na sua presença, os homens de tôdas as castas podem comer juntos, em comunhão fraternal, a comida ofertada a Vishnu e por êle santificada. Trata-se, portanto, de uma camaradagem excepcional, apenas temporária, que, além dos limites de Puri, só perdura na memória daqueles que dela participaram. Não obstante, Puri resume, em seu todo contraditório, o espírito do hinduísmo, fechada dentro de si própria, do mesmo modo que o hinduísmo é fenômeno sòmente da Índia. Ou melhor: enquanto as distinções de casta se perdem temporariamente em Puri, o hindu que viaje para fora da Índia “perde a casta”, tornando-se tènicamente um extracasta, que deve submeter-se à limpeza e à restauração, na sua volta — processo semelhante à antiga teoria hebraica, segundo a qual sòmente aquela terra era sagrada, fazendo seus habitantes parte dela. Nesse sentido, a Índia é para os hindus leais o que se pode chamar de “Dharma-stan”, o verdadeiro “lar da religião”.

É Benares, entretanto, que devemos citar como o centro mais hindu, com os seus variados componentes e atmosfera penetrante. Aqui, contrastando com Puri, é Shiva o objeto de veneração. O título de Vishveshvara, “senhor universal”, é aí aplicado exclusivamente a êle, apesar de Brama e Vishnu também usarem êste nome. Seus templos, vários dos quais possuem tôrres douradas, encimam as largas escadarias chamadas “ghats”, dispostas na margem esquerda do Anga-ma, ou mãe-Ganges, a mais sagrada das águas hindus. A êle é dedicado o Templo Dourado da cidade, em cujo recinto estão o famoso Poço da Sabedoria — santuário de Durga, espôsa de Shiva, a qual corresponde a Kali — e o altar dedicado a êle próprio, aí chamado de Mahadeva, o Grande Deus. Todo o curso do Ganges é seu, se bem que, por razões teológicas, êsse rio se origine nos céus, no dedo do pé de Vishnu.

Suas águas são mais sagradas em Benares, apesar de serem mais transparentes rio acima, sob as sombras do Himalaia, em Hardwar, onde, ao caírem dos céus, Shiva as aprou com a fronte.

Benares pode ser a cidade de Shiva, a sede de sua soberania sobre a triloka, os “três mundos”, e o Ganges seu rio particular, mas, para o espírito hindu essa cidade representa tudo para qualquer devoto hindu. É o lugar sagrado de qualquer divindade que tenha crentes. Santuários de Vishnu lá se encontram, se bem que, segundo a lenda, Vishnu tenha ido lá para render homenagem a Shiva; e os devotos de Shiva podem, com propriedade, saudar-se com o “Ram Ram” (nome de um avatar de Vishnu). Quando o muçulmano Mughal Aurangzib arrasou um dos templos de Vishnu, situado no mais alto “ghat”, e construiu em seu lugar uma mesquita, todos os bons hindus se sentiram ultrajados, e muitos, tanto vishnuítas como shivitas, persistem na sua adoração, nos próprios jardins da mesquita muçulmana. Em Benares há sempre enorme multidão, mistura de residentes de classes variadas, que servem a vários deuses e deusas, e visitantes em peregrinação aos templos dourados, altares em colunas ou plataformas, túmulos sagrados, “ghats” escaldantes, tórres comemorativas, árvores e bosques sacros, imagens esculpidas e fundidas, relíquias e águas santas para não mencionar mais que os símbolos mais respeitáveis.

A REAÇÃO HINDU ÀS REFORMAS

Cada uma das duas maiores divisões do hinduísmo moderno, a shivita e a vishnuíta, tem suas prerrogativas, seus deuses com poderes peculiares, suas qualidades, adeptos e rituais. Por exemplo, dentro do enorme plano das castas, tem havido violentas disputas entre brâmanes shivitas e brâmanes vishnuítas, já sobre a literatura sagrada e o ritual dos templos, já sobre modificações de propriedade e administração dos mesmos templos, de suas terras e rendas. Pelo menos teoricamente, os templos dos “nascidos duas vezes” não são estritamente ou exclusivamente shivitas nem vishnuítas. A distinção se faz entre o que é “smarta”, ou mais ortodoxo, com seu ritual védico e liturgia em nome

de Shiva, Vishnu, Devi (deusa), Surya ou Ganesha (filho de Shiva), e o que é menos ortodoxo, que aceita ritual e liturgia tântricos baseados em literatura vishnuíta e shivita mais recente, e realizados em nome de divindades locais ou sectárias. São poucos os templos “smarta” com suas cinco divindades. Alguns smarta shivitas têm persistido em uma adoração independente e pessoal do “lingam”, símbolo particular de Shiva. Mas o hinduísmo da Índia meridional não admite essa prática individual: cada templo deve ter seu “pujan”, sacerdote incumbido da “puja”, adoração. Cada templo moderno (na Índia não existem paróquias nem congregações) é em geral sede de uma quase-seita, não importando o nome sob o qual se realize o culto, e há grande frouxidão litúrgica, tanto entre os sacerdotes como entre os fiéis. Mas parece-nos mais acertado reservar o nosso juízo final sobre o hinduísmo sectário, para quando conhecermos melhor a história dos tempos dos Upanishads e dos poemas épicos. A contribuição dos pensadores hindus deve ser colocada entre a situação social-religiosa já descrita, e a que decorreu com a vinda dos muçulmanos depois do ano 1000 A. D.

Os quinze séculos compreendidos entre 500 A. C. e 1000 A. D. deram ao hinduísmo o seu conteúdo intelectual. O pensamento hindu até então fôra intenso a seitas. O hinduísmo desses séculos costuma ser representado por um “x” deitado, como outrora escreviam os romanos para significar 1000. Esse símbolo representa duas estradas que se cruzam. Ambas as estradas vêm da antiguidade e se dirigem para o futuro, com intenso e mútuo tráfego. São essas duas grandes vias — o bramanismo e a religião popular, encontrando-se em Benares, coração da Índia. Ali se cruzam o shivismo e o vishnuísmo, cujos destinos, aos olhos dos devotos, se prendem às fontes da antiguidade. A figura nos colocará de sobreaviso para aceitar a interpretação sectarista do hinduísmo e nos lembrará que devemos considerar a mistura do erudito e do popular.

Podemos levar em consideração uma crítica feita entre os eruditos hindus, antes de 500 A. C., a respeito da santidade dos vedas, dos requisitos específicos do sacrifício e do papel domi-

nante dos brâmanes. Dois reformadores radicais, Vardhaman Mahavira (o jaina) e Gotama Siddhartha (o Buda) rejeitaram os dogmas védico-bramânicos e propuseram a auto-suficiência do homem ateu para a realização do destino humano. Êsses dois homens, especialmente o Buda, diziam que a “jnana”, ou “sabedoria”, se não substituía inteiramente o “karma”, ou “as obras”, era, pelo menos tão eficaz quanto êste. As duas doutrinas, praticamente, se opunham. É verdade que alguns brâmanes haviam dado maior valor ao conhecimento; mas Buda tornava-o finalidade. Êle e Mahavira negavam, como até então nenhum outro brâmane o fizera, a realidade de Deus, e recusavam-se a aceitar a revelação védica como base de qualquer teologia metafísica. Isto é, não queriam chegar ao Absoluto filosófico, através do teísmo. Entretanto, nenhuma doutrina apenas intelectual podia atrair o povo como religião. O sucesso que teve o budismo veio de seu evangelho social, evangelho destinado a fracassar diante do sistema das castas. A filosofia hindu, por outro lado, conservava-se dentro da organização bramânica, e dêsse modo dava-se uma fermentação daquela massa até o choque desconcertante do islame. Como resultado dessa fermentação, o shivismo passou a dar maior ênfase ao “shakti” (poder, princípio produtivo) e ao culto da deusa-mãe, e o vishnuísmo acentuou o “bhakti”, a devoção a Krishna e Rama.

Se o hinduísmo teve uma idade áurea, foi ela a dêsses quinze séculos. Para o hinduísmo popular, foi um período épico, porque nêle surgiram as lendas do Mahabarata e do Valmiki Ramayana, e se recapitularam inúmeros contos populares, como por exemplo o Panchatantra. Foi também a era da lei, pois nela se adotou o Código de Manu. Para o hinduísmo das classes superiores também foi épica, legal e muito mais. Enunciaram-se as seis demonstrações “sad darshana” das escolas de pensamento: (1) a Nyaya de Kanada, esotérica, realista e lógica; (2) a atomística Vaisheshika de Gotama (não o Buda), companhia de Nijaija e que também reconhecia um deus; (3) a ateísta Samkhya de Kapila; (4) a teísta Yoga de Patanjali, que, juntamente com a Samkhya de Kapila, se baseava num dualismo da

ordem natural, à qual pertenciam tôdas as castas e um reino da alma. A êsse reino os indivíduos podiam ter acesso, isolando-se (kaivalya) de si próprios e do reino da natureza; (5) a “antiga pergunta” (purva mimamsa) de Jaimini; e (6) a “nova pergunta” (uttara mimamsa) de Vyasa, podendo ambas as “perguntas” ser incluídas no termo genérico de Vedanta, isto é, fim ou objeto dos Vedas, se bem que a última seja mais estritamente Vedanta.

Essas filosofias, especialmente as duas “perguntas”, determinam o objetivo intelectual das castas dos “nascidos duas vêzes”, sem admitir os Shudras ou “harijans”.

A essência dessas seis escolas é védica, extraída das Brâmanas e Upanishads, se bem que tenha sofrido também a influência de variações épico-legistas subseqüentes. Não estão em desacôrdo entre si quanto à teoria fundamental. São, antes, mutuamente complementares, com alguma variação de ênfase, e possuem em comum a base sôbre a qual repousa todo o pensamento hindu subseqüente, desde a escola “não dualista” (advaita) de Badarayana e de Shankara, através da escola “não dualista modificada” (vishishtadvaita) de Ramanuja, até ao idealismo realístico ou pragmático e ao empirismo do bom-senso dos dias de hoje. Generalizou-se a teoria de que o mundo dos fenômenos é transitório e irreal, que as próprias religiões da humanidade são passageiras, que há algo de universal e de unificador na base de tôdas as religiões, e que as diferenças existentes são apenas degraus e estágios para alcançar a realidade final e ideal, a verdade de Brama, que é o Absoluto. As seis escolas admitem a existência de relações entre a mente e a alma, e dispõem-se a prover para a mente “pensadora” dentro do reino do “karma”, uma liberdade de ação pela qual se atinge o objetivo final da verdade e da bondade. — Seus professôres não davam maior importância à “kaliyuga”, idade das trevas, como, mais ou menos, pela inércia fazem as massas de hindus. Para êles, como para as massas, a atual ordem de coisas não é permanente. Tudo isso é mais bem descrito, embora não seja a única explicação, na “última pergunta” de Vyasa, ou de outro “arranjador” desconhecido, que, com os comentários de Shankhara, conseguiu preeminência sôbre as outras escolas, cêrca de 800 A. D.

ESCOLAS DE SABEDORIA — SHANKARA

O enunciado de Shankara para o *Vedanta* é o mais idealista e o mais distinto de todos, comparado ao realismo ocidental. Tem sido, talvez, mais interessante para os idealistas do oeste que o de qualquer outro pensador hindu, a ponto mesmo de monopolizar a opinião ocidental sobre a Índia. Sua introdução no Ocidente, feita pelo idealista Hegeliano, Paul Deussen, foi um tanto falha, pois Deussen supôs haver encontrado Upanishads puras, autênticas, que eram características de todo o pensamento hindu. O próprio Shankara não teve a pretensão de preencher todo o campo da meditação hindu. Apenas se esforçou por oferecer dela o melhor sumário possível de *Upanishads* selecionadas e menos sectárias e dos comentários de Badarayana sobre as *Vedanta-sutras*, que são, por sua vez, um arranjo de várias *Upanishads*. Não obstante, o *Vedanta* que Shankara expõe é tão antigo quanto pretende, e representa uma tendência típica, cuja origem é védica mas que alcançou o apogeu durante os longos e perturbados séculos que se seguiram.

O que Shankara concluiu da tradição védica foi que o *todo*, conhecido por Atman, Brama ou Ishwara, como deus ou o absoluto, é uno. Sua unidade essencial é real, enquanto que a dualidade e pluralidade são ilusões fenomenais (*maya*). Denominou sua exposição de “a-dvaita”, ou “não dualismo”, designação aparentemente negativa, apesar de não negar à filosofia o poder de alcançar ou de conhecer o Absoluto. Na realidade não apresentava uma filosofia pura. Era mais uma aproximação da religião (*dharma*) que, reconhecia êle, dominava o ambiente. Foi êle devoto de Shiva Mahadeva, sem se afastar dos ensinamentos providos diretamente dos Vedas. Parece ter desejado desafiar os pensadores hindus a procurarem imediatamente o deus uno, não *um* deus entre muitos deuses, mas o único sem outro, autoritário Absoluto que exige a devoção dos homens. Não podia levar a teoria do Absoluto ao extremo evidentemente absurdo de uma abstração que desprezasse toda a experiência material, mesmo que êle atribuisse toda a importância ao espírito, considerando o resto pura ilusão (*maya*).

O nome, que êle dá ao Absoluto, é Brama; mas, insistia, não se trata sòmente de um nome. É o objetivo final da sabedoria. Há vários meios para alcançá-lo, entre os quais o principal é a “cultura”, cujos graus são diversos. O mais baixo, “avidya”, que poderia ser chamado “ignorância”, produz alguns frutos pela percepção no mundo transitório, através dos sentidos. O mais elevado, “vidya”, “jnana” ou “vijñana”, compreende finalmente o todo, além da experiência material. Assim, tanto o mundo como a experiência pessoal são reduzidos ao mínimo, mas não negados. Foram deixadas amplas possibilidades para que os homens de descortino transformassem em harmonia e ordem a confusão existente em seus espíritos e em tudo que os cerca, e para que vissem o conjunto da vida em sua devida perspectiva — se bem que, por algo semelhante a um processo de abstração, a teoria de Shankara não esquecesse o indivíduo. Acentua claramente a responsabilidade do indivíduo, tornando-o um observador, pelo menos, de seus atos, e, em grande parte, seu próprio juiz. Mas nega ao indivíduo o direito de pronunciar seu julgamento sôbre o Bem e o Mal, pois só o Mal é positivo. O julgamento seria, realmente, uma distinção entre o “karma”, fôrça do Bem, e o “karma”, quando muito indiferente. Shankara admitia, entretanto, a fôrça do “dharma” que atua por proibições. O “dharma” é positivo, é meio pelo qual os homens podem ser finalmente libertados do negativo e transitório em sua busca do positivamente verdadeiro e bom, por outras palavras, podem ser conduzidos do irreal para o real, como está no texto das *Upanishads*. O “karma” tem valor moral para o indivíduo e para a ordem social que o utilizam. Até onde o “dharma” inclui o “karma”, há decorrências morais. O resultado líquido das discriminações de Shankara são um mínimo de moral. A moralidade “shivita”, à qual Shankara tácitamente pertencia, tem sido ingênua, mesmo no estágio “sannyasi”, adotado por êsse pensador.

Devemos recordar que o método de Shankara, como o dos pensadores das outras escolas, era o das “escrituras”; sua consideração pelas escrituras pode ter sido uma desvantagem, embora sua lealdade não evitasse a seleção das fontes que utilizou.

Parece que sua originalidade se limitou a essa seleção, o que permitiu algumas suposições pessoais, se bem que êle possa, realmente, ter feito tais posições equivalerem à revelação. Já êle presumia onde suas fontes procuravam o uno por meio de perguntas, experiência e demonstração. Quase não chegou a conciliar Ishwara (o divino e adorado) com Brama (o impessoal, sem atributos, e Absoluto). Contentou-se em dar-lhes a mesma relação que há entre o brâmane elevado e o inferior. Grande parte da ênfase de sua idéia parece vir de um afastamento virtual da experiência material. Dava grande importância à mente, sem tomar em consideração o que a mente dos homens já havia pensado a respeito dos deuses védicos. Essa desconsideração não subentendia a negação dêsses deuses nem a irreabilidade da devoção dos homens. Parece sômente não aceitar a fé (*shraddha*). Seu método é, antes, a cessação da idéia que têm os homens de individualismo, variação e pluralidade; e da distinção dos deuses. Deus é o Absoluto.

Tudo isto representa o que o estudioso de religiões comparadas chamaria de ortodoxia — apêgo à escritura e à tradição. Shankara é o último e o maior dos comentadores escolásticos. Seu “*bhashya*” (demonstração) modificou eficazmente, e anulou até certo ponto, o “*dvaita*” ou dualismo, que dominou no hinduísmo depois da era das *Upanishads* e do budismo. Sob a influência de seu não-dualístico “*advaita*”, o caráter panteístico tornou-se mais pronunciado. Surgiram idealismos secundários, mais extravagantes que o dêle. Alguns dêstes foram considerados no Ocidente, como o Vedanta verdadeiro. Mas o pensamento hindu não é destinado a aceitar uma abstração qualquer. Certos teísmos têm competido violentamente com êle. Não muito tempo depois de Shankara, a Índia e o hinduísmo sofreram pesados reveses, foram perturbados mais ampla e violentamente do que jamais. Aos hindus foi exigido, não que negassem o mundo, mas que o enfrentassem. Não é de admirar que grande número dêles duvidasse da verdade do Vedanta ou de qualquer demonstração filosófica, e depositasse confiança crescente na eficiência do ritual, da liturgia e dos deuses.

O VEDANTA DISCUTIDO E MODIFICADO —
RAMANUJA E TULSI DAS

A modificação mais eficaz do “advaita” nesses dias tempestuosos foi discutida no século XII por Ramanuja, brâmane e herdeiro da tradição vedântica. Propôs uma “advaita” diferente, com menos “conhecimento” (jnana-marga), e com maior devoção, “bhakti-marga”, a um deus personalizado. Isto, insistia êle, controlaria ou anularia mais eficazmente a força do “karma”, traria um fim à encarnação e garantiria aos homens a imortalidade. Em vez de adorar Shiva como Shankara, seu deus era Vishnu. Outro caminho, digamos. Vishnu para Ramanuja não era um “brâmane inferior”, como Shiva para Shankara; era brâmane de fato. Ramanuja recusava a distinção intelectual entre o brâmane mais elevado e o inferior, assim como negava o Absoluto impessoal, sem atributos. Era teísta e não panteísta. Brama Vishnu era Ishwara, deus supremo, Senhor do Universo, que mora eternamente no céu, Vaihuntha. Ali daria as boas-vindas a qualquer homem de qualquer casta que, por piedade e devoção, conseguisse salvar-se e libertar-se do círculo eterno. Era a salvação pela devoção, em vez de qualquer gradação no reino dos conhecimentos. A salvação estava ao alcance de qualquer homem, apesar de Ramanuja não ignorar nem repudiar as castas. Apenas queria modificar seu alcance. Certos reformadores hindus depois de sua época, ao mesmo tempo que reconhecem a sua atuação, também pregam a reforma das castas.

Ramanuja não negava de modo algum a realidade do mundo em que vivem os homens, mas dava-lhe uma existência própria, ao mesmo tempo que admitia outro mundo. Os homens, assim, viviam em dois mundos, e sua salvação se processava entre êsses dois mundos, mais do que por uma identificação com Brama, decorrente da suposição de que êste mundo é uma ilusão (maya). “Maya” era interpretada por Ramanuja como a vontade de deus — ou um aspecto da vontade de deus — atuando num mundo de homens. Deus ainda se manifestava de outras maneiras, como demonstrou nas escrituras hindus, pois também Ramanuja não era senão um comentador.

Ramanuja é um símbolo da transição que se operava na ordem social e religiosa. Ele não prega a “devoção” integral. Pode mesmo ter dado importância demasiada ao fator conhecimento, pelo relêvo que deu ao estado de ignorância em que, segundo ele, viviam os homens dêste mundo. Seu evangelho tinha um alcance intelectual muito além da compreensão de muitos, a quem ele o oferecia. Praticamente, ensinava que os homens devem acrescentar às suas obras o conhecimento, e ao conhecimento, a fé que se exprimiria em devoção ao Senhor. Há poucos, dentre a gente do povo, que encontrem facilidade e eficácia nessa sequência. Ramanuja, entretanto, trouxe uma contribuição notável ao desenvolvimento, entre os hindus, dêsse terceiro caminho da libertação, ou “bhakti”. Procurou levar em consideração a mutabilidade das coisas, mas não compreendeu tôda a sua extensão. Assim, conformou-se com a idéia religiosa de casta, após viajar por tôda a Índia, para ver o que traziam os novos dias e pregar seu evangelho às multidões.

Símbolo eficaz das transformações mais recentes é uma figura do século XVI, Tulsi Das, que tomou o encargo de pregar o evangelho “bhakti” ao povo comum. Não recorreu aos *Vedas*, às *Upanishads* nem a qualquer escola filosófica, mas à tradição épica, principalmente às lendas e ao folclore. Tomou o tema do *Ramayana*, antigo conto heróico do príncipe Rama e do exilado Sita, ampliando-o profusamente. Dêsse modo forneceu uma bíblia poética para as massas, de acôrdo com a tradição vishnuíta. Tulsi falava muito na idade das trevas e louvava Rama como o homem que salvara a humanidade dessa era. Apelava para os homens, a fim de que se lembrassem de Rama e assim conseguissem o que desejavam. Um tanto em contraste com o meio ascético sugeria que “aquêle que não amar e adorar Rama Sita mais do que a si próprio, em vão raspará a cabeça e deixará o lar”. Tulsi exprime sincera devoção por Rama, e desde o seu tempo, os cantos mais populares que circulam entre o povo são os seus. Eles falam de “uma fôrça, uma fé, um desejo e uma esperança”, reunidos no Senhor Rama. A um homem, dizia ele, pode faltar roupa, faltar sal para a comida, e ainda assim não ser pobre, se o Senhor morar em seu coração.

INFLUÊNCIA RECÍPROCA HINDU-MUÇULMANA

Podemos agora considerar rapidamente o que aconteceu ao hinduísmo em luta com o Islame. No manto multicolorido do hinduísmo, encontram-se fios de islamismo tecidos no meio do conjunto. Se, na verdade, há fios muçulmanos, o padrão do tecido continua predominantemente indiano. A devoção muçulmana varia do fundamentalismo doutrinal ao liberalismo teológico, e mesmo a um radicalismo, cujos defensores são adeptos fervorosos do Islame. Êsses elementos se encontram representados no Islame indiano, que começou na aurora do século XI e progrediu com tanta força durante 500 anos, que, baseado nêle, surgiu um império, o de Mughals, que durou mais de 200 anos (1527-1757). Durante êsses séculos de guerra e lutas políticas, as questões teológicas tornavam-se, por vêzes, agudas. A devoção dos muçulmanos, “escravos de Alá”, era extraordinária, geralmente muito mais intensa do que qualquer “bhakti” hindu. A religião muçulmana, com seus dogmas, era mais concreta do que o “dharma” hindu. Entretanto enfrentaram problemas característicos daquela época, como, por exemplo, certas tendências teísticas. O próprio Islame era um desafio ao teísmo hindu, e a religião personalizada do hinduísmo, num desafio ao Islame.

Os muçulmanos da Índia acreditavam no deus único, *sem segundo*, mas não admitiam relação alguma entre a unidade teológica do Islame e a “não dualidade” vedântica. Os muçulmanos se mostraram intolerantes para com o hinduísmo, sendo profundamente contrários ao que, para êles, constituía uma “associação de outro poder ou divindade com o seu Deus. Aos seus olhos, quem ousasse fazer tal associação merecia a morte, a menos que se arrependesse e se convertesse à sua crença. Não obstante, com o tempo surgiram muçulmanos Sufis, que encontraram no hinduísmo certos traços comuns com o Islame. Restava aos muçulmanos, por meio de uma apologética razoável, de acôrdo com o próprio *Alcorão*, considerar os hindus, um “povo que possuía uma escritura”, tão toleráveis, um e outra quanto os cristãos e judeus com seu Novo Testamento, Lei e Bíblia, que jamais fo-

ram considerados “associadores”. Mas ficaram intrigados, tanto pelo conteúdo, quanto pela qualidade das escrituras hindus. Pareceu-lhes a literatura do hinduísmo demasiadamente cheia de misticismo, de folclore, de deuses e deusas, como seus templos cheios em excesso de imagens.

O Islame pôde receber hindus na sua igreja, se bem que o hinduísmo não atraísse os muçulmanos. Converteram-se muitos “panchamas” e outros hindus de castas inferiores. Mas, do Islame, só penetraram no hinduísmo algumas idéias teológicas muçulmanas. O hinduísmo deu ao Islame mais do que conversões; afetou-o também através das castas, instituição que surgiu entre os muçulmanos. A teologia muçulmana, por sua vez, levou alguns hindus a reverem sua mitologia. O sincretismo hindu muito encantou o muçulmano Mughal Akbar. O sincretismo hindu e a iconoclastia muçulmana levaram muitos hindus a duvidarem de sua religião idólatra. O moderno Arya Samaj, movimento do século XIX que ainda continua, compartilhou com os muçulmanos da antipatia para com os ídolos.

A maior parte do que o Islame e o hinduísmo encontraram em comum pertencia ao reino místico do outro mundo; era a confiança espiritual que “bhakta” e “sufis” colocavam em Deus. Talvez o “bhakta” fôsse mais teísta do que os “sufis”, pois alguns destes eram hereges panteístas. O sufismo ortodoxo, do tipo al-Ghazzali, era aceitável para muitos “bhaktas” ao tempo de Ramanuja. Talvez o próprio Shankara, se tivesse conhecido o Islame, tivesse acolhido bem o panteísmo sufi, pois que há grande semelhança entre o Alá dos heréticos sufis e o Brama dos Vedantas. É certo que o Ismale se tornou um canal, por onde passaram para a Índia as fases da cultura semítico-helênica, que depois de Ramanuja afetaram consideravelmente o “bhakta” hindu.

O SHARKTI DE SHIVA E O BHAKTI DE VISHNU

Agora, finalmente, diante do cenário total que esboçamos, podemos considerar os fins da estrada do hinduísmo em nossos tempos. Vejamos, pois, o que são Shiva e Vishnu como fatos e símbolos. Sòmente certos intelectuais radicais, dentre os hindus,

negam êsses deuses hoje em dia, recusando obediência a êles e ao que representam. Para a grande maioria, são êles reais, por esta ou aquela forma. São dois componentes da trindade divina que reina soberana. Brama, o terceiro deus da criação segundo os teístas, há muito já cumpriu seu papel. Os dois restantes são responsáveis pelos processos de destruição, conservação e renovação. Os filósofos que acreditam na teoria de um universo eterno e não criado, não têm lugar para Brama, o Criador. Shiva geralmente representa para todos os hindus o símbolo dos tempos atuais, de maldade e destruição, embora pareça contraditório que êste grande deus tenha o poder de salvar os homens. Vishnu tem uma situação mais simpática, apesar de ser também trágico o ciclo da vida, da qual êle, por intervenção pessoal e por meio da reencarnação, oferece libertação a seus devotos. É principalmente êste elemento de intervenção salvadora que diferencia Vishnu de Shiva. A dupla Providência existe, contudo, dando lugar a alguma rivalidade, se bem que em geral os dois deuses se complementem, permitindo a seus devotos amplas oportunidades de obediência alternada. Testemunhos disso são Puri, Benares, e outros centros.

Shiva, também chamado de Mahadeva, grande deus, é há muitos séculos um aglomerado, tornando-se sua própria personalidade um tanto vaga. Se a relíquia de Mahenjo-daru, ídolo sem nome, esculpido com enormes chifres e de pernas cruzadas, na atitude de Pashupati, “Senhor das Criaturas”, pode ser identificada com Shiva, então sua idade deve alcançar 5.000 anos. Misturados nêle estão os elementos védicos, em geral masculinos e paternos, com o materialismo pré-védico dravidiano. Seu próprio nome deve ter sido um adjetivo. Shiva, significando “auspicioso”, era freqüentemente aplicado a qualquer deus que os homens temessem, mesmo quando esperassem favores dêle. Rudra, por exemplo, a divindade secundária dos “cabelos vermelhos trançados”, matador de gado sempre pronto a matar também os homens, e deus a que os outros deuses ocasionalmente achavam conveniente agradecer, era chamado de “auspicioso” (Shiva). Pode ter sido um dos muitos antecessores de Shiva.

Mas, qualquer que seja sua linhagem, Shiva tornou-se, na era sacerdotal bramânica do século VIII A. C., o deus mais popular, o chefe da ordem sacerdotal. Com o tempo, estabeleceu-se em Benares, junto do Ganges, o centro irradiador de seu culto. Ali é conhecido como Vishveshvara, “senhor de tudo”. Sua esposa Mahadevi, a grande deusa, bem cedo se juntou a êle e praticamente tomou a seu cargo todos os poderes e absorveu a maior parte de sua personalidade, deixando-o somente com o nome, símbolo de um estado de espírito, de devoção mais ou menos indiscriminada. Shiva não é representado por uma imagem, mas pelo “lingam”, figura muitas vezes realista do órgão masculino da reprodução, em contato com o “yoni”, órgão feminino da concepção. Mas a própria Mahadeva aparece em medalhas e estampas como emblema do culto às mães, que lhe é rendido não somente por aldeões humildes, mas também por homens eminentes, como Shankara, Rabindranath Tagore e Gandhi. É conhecida também como Devi, ou ainda como Uma, “a clara”; Gauri, a “brilhante”; Parbati, “a montanhesa”; Durga, a “distinta, a inacessível”, e Kali, a “mãe escura”. Os poetas, sem indagar se ela é pai ou mãe, glorificam-na como o Princípio Supremo, e a adoram mesmo sob os nomes de Krishna, Rama e Shiva, pois ela também é um aglomerado. Por associação, ao menos, toma a forma de qualquer deusa de aldeia, cujos poderes se exercem especialmente em épocas de desgraça para o gado e para as pessoas.

Shiva, no papel de pai, é “mahayogi” (grande ascético) e “viyoga” (abstração). Como grande ascético, é querido dos yogis, sadhus, sannyasis e daqueles que tudo atribuem às obras. Sob o outro aspecto, é querido dos pensadores e dos que praticam a meditação de penitência como um meio de união com o espírito universal. Aos devotos desta espécie, tal como Shankara, êle aparece como o deus-Todo-Poderoso das indagações escolásticas. Apesar de, em geral, êstes últimos se considerarem herdeiros da verdade segundo a tradição védica e bramânica, há quem negue aos Vedas qualquer revelação, e aos brâmanes o direito de se considerarem como casta governante. Chegam, mesmo, a condenar

os casamentos de crianças e, desafiando os mandamentos bramânicos, sancionam o casamento de viúvas. Os afeiçoados ao Grande Asceta não só proibem sacrifícios de sangue, como também se privam de carne e de álcool, enquanto outros praticam sacrifícios sangrentos e ocasionalmente usam carne e álcool.

O princípio supremo não é o próprio Shiva, mas sim a sua abstração, e daí sua feição ascética, ou “shakti”, “energia ou poder” feminino. Shakti domina realmente a cena, e de dupla maneira. Há um aspecto de “direita” e outro de “esquerda”, entrando ambos, algumas vezes, em contato, como em Bengala. O shaktismo da direita evidencia uma misericórdia maternal, altruísta, de uma natureza simples, da qual certos devotos, como o notável santo de Bengala, Ramakrishna, e seu fiel discípulo Rabindranath Tagore, diziam obter satisfação e até mesmo a união perfeita com a divindade. Tagore e muitos outros achavam compensadora a “graça” de Kali, e seu nome, um caminho de salvação; a vida aos pés dessa mãe em adoração humilde, de maior valor do que atos formais, sacrifícios e peregrinações. Procuraram a prática do bem, mais do que qualquer formalidade mecânica; frisaram a afirmação, em vez da autonegação ascética; esperaram a salvação pela atuação pura e positiva, em vez de a conseguir pela simples cessação do processo kármico de renascimento.

O shaktismo da esquerda é bem diferente, chegando a levianidades, intrigas e espírito de vingança em nome da deusa. Em Kalighat, perto de Calcutá, podemos ver algo do culto grosseiro e sangrento de Kali. Outrora, faziam-se ali sacrifícios humanos; hoje em dia é usado o sangue das cabras. Os “thags” assassinos de outrora, que assolavam diversas partes da Índia, praticavam em seu nome roubos, traições e estrangulamentos. Seu culto, sob invocação de qualquer nome, Kali, Durga ou outro, incluía ritos orgíacos indecentes, místicos no seu significado e efeito, acompanhados do uso do vinho, carne de animais, peixe, cereais e mulheres. É o “shakti” tântrico, que aos poucos vai desaparecendo, mas que ainda não se extinguiu de todo. Pode ser encontrado em algumas aldeias da Índia Central e do Sul, na ocasião

do “Durga-puja” (adoração do shakti), prática periódica de ritos domésticos especiais. Esse shaktismo inferior, entretanto, está cedendo terreno diante da educação, dos programas de rádio e da circulação da imprensa.

Vishnu, a outra grande divindade, representa uma personalidade mais definida do que Shiva. Tem imagem própria e também seus avatares. Teve, e ainda possui, companheiras femininas, espôsas, mas nenhuma se arrogou suas prerrogativas. Permaneceram subordinadas. O processo “avatar” é totalmente diferente do shakti shivita, se bem que, conforme mencionamos, alguns elementos vishnuítas e shivitas se confundam. Analogias existem principalmente nos ciclos inferiores de cada um. As próprias consortes de Vishnu, espôsas legais, a saber, Lakshmi e Saraswati, são de alta moral. Há, entretanto, alguma diferença moral entre seus “avatares”. Sita, espôsa do suave e heróico avatar Ramachandra, é exemplar. Mas há dois avatares — Krishna, um mais elevado, e outro inferior, com uma distinção ética correspondente à que se verifica entre as duas espôsas.

O vishnuísmo é “bhakti” como o shivismo. O vishnuísmo é-o por meio dos “avatares”. Nove “avatares” de Vishnu “desceram” em épocas diversas, e há muito se espera um décimo, o avatar Kali. É a esperança de todos os que desejam a destruição de ordens estrangeiras opressivas, como o Islame e o Cristianismo, e dos que almejam melhoras para os hindus. Isto está de acôrdo com a teoria “kaliyuga”, da “era das trevas”. Os nove avatares apareceram, segundo a lenda, nos primórdios do hinduísmo, cada um por sua vez, com objetivo específico: houve o avatar “Matsya”, a “encarnação do peixe”, para salvar e conservar a original sabedoria eterna, por ocasião de um dilúvio irresistível; seguiram-se “Kurma”, a tartaruga; “Nar Singha”, o homem leão; “Varsha”, o javali; “Vamana”, o anão; “Parashurama”, Rama do machado; “Ramachandra”, cujo símbolo é a Lua; “Krishna” e... Buda.

Os avatares Rama e Krishna, sétimo e oitavo respectivamente, são os mais importantes dos nove. Todos — e reparem no Buda — indicam a flexibilidade e o poder absorvente do dharma

hindu, e constituem um exemplo do desenvolvimento do teísmo e da personalização.

Krishna pode ser realmente mais antigo do que Rama nos registros literários, se bem que a teologia não dê importância a essa seqüência. Ambos são antigos e ambos foram heróis primitivos, mais tarde endeusados. O Krishna superior é, sem dúvida, anterior ao inferior, tanto em tempo, quanto em caráter. É conhecido como Vasudeva ou Bhagavata, o adorável sacerdote, guerreiro e deus do subsequente Gita de Bhagavad. Este movimento religioso que tem o seu nome, identificou-o com o próprio Deus, a quem êle, a princípio, havia adorado. O *Gita*, talvez já no século IV A. C., se refere a êle como Bhagavata, o divino. Seu culto continuou inalterado, apesar de no século XI A. D., se exprimir de duas formas: a mais elevada e a mais baixa — ou menos elevada.

O Krishna superior do Gita, impossível de identificar-se é composto, tornou-se nítido através de comentários sistemáticos. Krishna, como Bhagavat-Vasudeva, é o objetivo e o refúgio do homem de sabedoria e de devoção. É o supremo, o absoluto, o todo, o salvador universal que despreza as obras, não considera as diferenças de casta, tem simpatia pelos homens, cuja forma e situação êle assumiu, toma a si os encargos dos homens a quem recompensa com sua graça. Isso implica que mais valor tem o que é feito em seu nome em sua intenção do que qualquer outra obra, e é mais eficaz do que o conhecimento. O atrativo intelectual, entretanto, existe. Os homens devem colocar nêle o seu pensamento. O Krishna da Purana de Bhagavata, por outro lado, é reverenciado com mais união, sem inibições de moral, e dá aos homens maior satisfação, pois podem rir-se e chorar em sua presença, cantar-lhe hinos, olhar embevecidos para a sua imagem, cair em êxtases longos, ou mesmo na inconsciência. Tudo isto constitui fugazes interrupções do ciclo kármico de transmigração.

Há, entretanto, um Krishna cuja moral dá margem a dúvidas. É Gopala, jovem boiadeiro amante da música, amoroso e malicioso. Seu nome, Go-pala ou Go-vinda, significa “pastor de gado”. Vive em Vrindavana ou Mathura, a moderna Madra ou

Madrasta, à margem do Rio Yamuna, entre as boiadeiras, gopi, que são conduzidas pela deusa Radha, a qual usa um manto moral de muitas côres. Essas boiadeiras das aventuras de Krishna e a própria Radha são, evidentemente, tanto símbolos quanto realidade. Representam o erótico e o místico, o sexo e o sem sexo. Em determinadas partes do Purana de Bhagavata, Radha é uma gopi que “agrada” Krishna e conquista sua graça por devoção pura, mas no *Govinda de Gita*, versão popular de *Jayadeva* do século XII, é uma criatura de prazer sexual, companheira do Gopala amoroso que brinca com tôdas as gopis com paixão sensual bem semelhante ao shakti shivita da esquerda. Muitos vishnuítas, porém, vêem Radha num papel mais elevado, como encarnação da pura e respeitável Laksmi, símbolo místico da própria alma humana. Radha é tão venerada entre os vishnuítas quanto é amado o Krishna; não é amante de Krishna, mas sim um espírito feminino puro e amoroso.

O avatar Ramachandra, de nível uniformemente elevado, ocupa um lugar ao do Krishna superior, na opinião dos vishnuítas. O culto de Rama é relativamente moderno. Mas já é conhecido desde os tempos antigos, sendo mencionado pela primeira vez no Mahadharata. No poema épico contemporâneo dêste Valmiki Ramayana, é ele o herói ideal, pronto a prestar homenagem a qualquer ou a todos os deuses do povo. Tornou-se “avatar”, conservando, porém, as nobres qualidades de seu heroísmo “kshatriya”. À medida que os antigos deuses védicos, inclusive Indra, Soma e Varuna, perdiam influência, e Vishnu ganhava importância, a deificação de Rama resultou numa compartilha das próprias honras de Vishnu. Vishnu é o deus das metamorfoses, e por consequência o deus dos avatares. Assim, Rama preside ao ciclo da vida, ao qual os budistas haviam trazido nova contribuição, com suas histórias de “nascimentos” (Jatakas), em que os deuses se tornavam, não só homens, mas também animais. Vishnu perpetuou, através do avatar Ramachandra, a glória dos casamentos kshatriyas, a par da persistente tradição bramânica; e Rama, que isso representa, tornou-se objeto de devoção.

A importância de Rama se baseia em sua vida. Não é devasso nem impuro, como o Krishna inferior. Sua consorte, Sita,

é tão admirável como as espôsas de Vishnu, Lakshmi e Sarasvati, e muito mais influente do que elas. É mesmo mais substancial do que a superior “bhagavati” Radha. Os hindus geralmente vêem nela o ideal da mulher, e não há história mais querida entre eles do que o ensaio de Tulsi Das Ramayana a respeito da sua castidade, enquanto sofria por causa do exílio de seu marido, correndo o risco de ser raptada; ela nunca manifestou ciúme nem suspeita, como fazia, por vêzes, seu marido, cujo prestígio cresceu em virtude dessa dedicação.

Rama veio à terra, conta-nos Tulsi Das, para fazer guerra implacável a todos os demônios (rakshasas), chefiados pelo arquidemônio Ravana. Eles estavam violando as mulheres puras, desrespeitando as leis morais e desafiando os mandamentos do “dharma”. Apesar de não eliminar inteiramente a maldade geral, Rama, com seus aliados fiéis, em cujo número estavam Hanuman e seu bando de macacos, salvou Sita, castigou os demônios, realizou várias outras façanhas, revelando-se um exemplo e um salvador. É reconhecido Deus por aqueles que nêle confiam e que, tendo alcançado a sua graça, podem conquistar uma idade áurea de sabedoria, verdade, pureza e felicidade. Sabedoria? Graça? Há no Ramismo uma interessante dualidade: os adeptos de Rama, do norte do país, deram grande importância ao seu “poder de macaco” sobre eles, e por isso lhe têm apêgo, enquanto os devotos do sul lhe salientam o “poder de gato”, aceitando humildemente êsse poder. Tulsi Das preferia o poder de macaco, assim como o seu predecessor Ramanuja, cuja teologia era mais vishnuíta. O poder do macaco, símbolo da cooperação, é a maior demonstração hindu da iniciativa própria e do poder que o homem tem no processo de sua salvação, se bem que constituam uma pequena minoria os que a aceitam.

CONCLUSÃO: ONTEM E AMANHÃ

Em conclusão, devemos lembrar-nos de que o hinduísmo não deve ser estudado exclusivamente à luz das fontes literárias. A literatura básica, com efeito, permanece livro fechado para a generalidade dos aldeões que constituem a grande maioria dos hindus. As idéias e instituições que passamos em revista, natu-

ralmente, afetam todo o povo, mas o homem vulgar em matéria de religião ainda se apegava ao costume (*dastur*). O “*dharma*” dos privilegiados é o “*dastur*” do homem do povo. Tanto a literatura quanto o homem comum são produtos do espírito particular da Índia. Os escritores são um repositório de tudo por que passou o hinduísmo, sem considerar a seqüência dos fatos nem das especulações filosóficas. A atitude hindu é principalmente pessimista e provinciana com relação ao mundo e às instituições humanas e idealistas no que se refere ao universo. “*Dastur*” é fato local, e “*dharma*” é uma ordem fechada; só o céu é uma recompensa permanente.

O pessimismo hindu perdurará por muitas razões, mas o “*karma*” determinista pode ser modificado, pode tornar-se criador e realístico. Suas raízes têm elementos para tanto. Somente assim o hinduísmo kármico se tornará religião de homens práticos, ativos, de probidade moral, que tenham a devida consideração para com o bem-estar da humanidade. O pessimismo sob o acicate da realidade já afetou o idealismo contemplativo, e reduziu a importância da renúncia e da indulgência. É cada vez maior o número de hindus que se dedica a atividades físicas, além das mentais e espirituais, a fim de renovar o seu mundo, e talvez, para participar de atividades de alcance internacional. Mas, quaisquer que sejam as transformações resultantes da educação, da mecanização, da maior produção, do poder aquisitivo do povo, ou da parte que ele desempenha em assuntos internacionais, o hinduísmo continuará a ser típico da Índia, e a Índia continuará tipicamente hindu. O hinduísmo como religião, permanecerá teísta, persistindo na tendência de considerar tôdas as teorias e formas como aspectos de uma verdade e substância eternas, apesar de ainda não ter encontrado, dentro de si, o cume descoberto, ao qual possam conduzir seus vários caminhos. Nada há no hinduísmo, na certeza que tem da existência de uma essência única, a testemunhar eternamente sabedoria e poder sobre a natureza, os homens e as coisas, que impeça os hindus de cooperarem com homens de outras crenças na descoberta dos caminhos que conduzem, no final das contas, àquele pico sem nuvens, símbolo do que todos os homens buscam na procura do supremo Bem.

B U D I S M O

Por

AUGUST KARL REISCHAUER

O budismo, como o cristianismo e o islamismo, é religião que não se limita a um só País. Ainda que limitado à Ásia, tem atraído raças e nações diferentes. Em sua expansão, sofreu grandes modificações, por vêzes mesmo fundamentais, de modo que hoje o budismo é, na verdade, mais uma família de religiões do que uma religião única. Abria caminho por meio de adaptações aos cultos locais, do que muitas vêzes resultou um sincretismo em que é difícil descobrir-se o elemento pròpriamente budista. Além disso, em países como a China e o Japão, muitos dos adeptos do budismo prestavam obediência simultânea às crenças nacionais, tornando bastante difícil saber-se exatamente o que significava, para êles, o budismo. Diante de tudo isto, é evidentemente impossível neste pequeno resumo fazer-se mais do que um ligeiro esquema dessa religião maleável, a qual, através dos séculos, influenciou, mais ou menos, milhões de habitantes da Ásia.

ORIGENS E DESENVOLVIMENTO INICIAL DO BUDISMO

Quando o budismo apareceu, nos fins do século VI A. C., a Índia já havia atravessado longa evolução religiosa, e attingira uma certa maturidade de pensamento a respeito da natureza da vida humana e sua significação. As religiões védicas, com seu conceito do divino em termos humanos, procurando a vida ideal principalmente no tempo presente, já não satisfaziam aos pensadores mais profundos. Realmente, os invasores arianos que, no vigor dos primeiros tempos haviam conquistado a Índia, perdiam o ímpeto. Realizar façanhas tornava-se difícil, parecendo-lhes isso menos necessário e mesmo menos desejável. Mais importante era a vida contemplativa; era descobrir a significação

das coisas. E, à medida que meditavam, impressionavam-se cada vez mais com o carácter efêmero da vida humana. Como passa depressa o vigor da mocidade, dando lugar a doenças, à velhice e à morte! Quanta coisa da vida é apenas tristeza e sofrimento! Quão incertos os fundamentos da vida física do homem, e como são fúteis, afinal, os esforços, as ambições e as esperanças humanas! Valerá realmente a pena viver? Por que se apegava o homem tão tenazmente à vida, quando uma grande parte dela é somente desilusão e sofrimento? Haverá um meio de tudo terminar, ou de se conseguir um estado de espírito indiferente, superior às vicissitudes da vida? Se a vida é irremediavelmente ruim, haverá um meio de fugir a ela? Haverá outra vida mais verdadeira e melhor que a presente?

Os pensadores indianos faziam-se estas e outras perguntas. A aceitação sem indagações da vida e a busca vigorosa do que contribui para o bem-estar físico, prosperidade, poder, prestígio social e coisas semelhantes cederam lugar a uma grande dúvida. Esta dúvida dirigiu suas pesquisas em nova direção: — da vida exterior para a interior e espiritual, do “presente” para “o além eterno”.

Um indício dessa profunda mudança pode ser observado na geral aceitação do ideal ascético no mais elevado grau. Sua base é a crença de que a vida física e o bem-estar físico não podem constituir o centro da verdadeira vida. São, antes, a antítese da vida espiritual e superior. Devido a essa crença, um número cada vez maior de indianos se afastava do mundo, tornando-se eremitas, refugiando-se nas florestas e cavernas, a fim de se libertarem da “prisão da carne” e do emaranhado das relações humanas. Buscavam paz e segurança íntimas, algo de permanente que realmente os satisfizesse. Foi neste ambiente que se originou o budismo, um dentre muitos movimentos semelhantes, que na maior parte logo desapareciam ou eram absorvidos pela antiga religião bramânica, à medida que esta evoluía para o hinduísmo amorfo e envolvente. O budismo, entretanto, conseguiu permanecer independente, e foi, durante séculos, a religião dominante de grande parte da Índia. Por fim, também êle se fun-

diu com o hinduísmo. Muito antes, porém, de se realizar essa união, o budismo se propagou além dos limites da Índia, para lugares onde continuou como religião separada até os dias de hoje. E, na sua expansão através de grande parte da Ásia, tornou-se o laço cultural que une essas terras de muitos modos, e no futuro poderá representar um papel importante sob êsse aspecto.

Buda. O fundador do budismo é mais conhecido como “Buda”, que quer dizer “iluminado”; mas êste não é senão um dos muitos títulos por que é conhecido por seus seguidores: “Baghavat” (Senhor), “Sakyamuni” (Mestre dos Sakyans ou simplesmente Mestre), e “Tathagata”, cujo obscuro significado indica suas qualidades sobre-humanas.

Buda nasceu cêrca de 560 A. C., na terra dos Sakyans, república pequena mas aristocrática, localizada ao sul do atual Estado do Nepal. Seu nome próprio era Siddhartha e seu sobre nome, Gautama (Pali Gotama), e daí o título de “Buda Gautama”. Sua família pertencia à Kshatriya, ou classe governante, sendo seu pai rajá, e não rei como querem certas fontes, para salientar o grande sacrifício que êle fêz quando abandonou o mundo. Como filho de família nobre, foi educado de modo adequado à sua posição na sociedade. Casou-se jovem, e teve um filho. Certos biógrafos lhe atribuem várias concubinas. Em resumo, pertencia a uma classe privilegiada e possuía tudo o que de melhor a vida pode oferecer. Um dia, porém, resolveu renunciar a essa vida confortável e procurar algo de mais verdadeiro e satisfatório. A “eland” conta que, passeando no parque de Lumbini onde nascera, encontrou sucessivamente um velho decrépito, um homem doente e um entêrro. Alguns acrescentam um mendigo. Isso fêz com que sua natureza sensível se voltasse para o lado mais sombrio da vida; e a êsse respeito teria êle dito mais tarde: “Também eu estou sujeito à decadência física, à velhice, à doença e à morte. Porque, então, sinto horror, repulsa e nôjo, quando vejo outros nessas condições? E quando eu assim refleti, meus discípulos, morreu em mim tôda a alegria de viver.”

É natural que se dê muita importância à sua “renúncia”; há relatos comoventes de sua partida de junto da esposa adormecida e de seu filhinho, e sobre a tristeza de seus pais que so-nhavam outro futuro para êle. A síntese verdadeira dessas histórias está no sóbrio dito: “Êle abandonou a vida doméstica pelo estado sem lar.” A expressão “abandonou” tornou-se favorita para indicar o ingresso na vida monástica, pois budismo dá grande valor à renúncia ao mundo e à vida de família.

Depois de tomada essa grande resolução, o jovem Siddhartha juntou-se a dois eremitas que eram famosos por sua vida de contemplação e habilidade em provocar estados de êxtase. Em breve, porém, descobriu que, apesar de a vida contemplativa ter realmente um grande mérito, seus mestres tinham, na verdade, bem pouco a lhe oferecer para uma compreensão mais profunda dos valores e da significação da vida. Deixou-os, portanto, e uniu-se a um grupo de cinco ascéticos, pois, como foi dito acima, o ascetismo atraía muitos adeptos. Seguiu êsse “caminho árduo” com zelo e determinação, a ponto de jejuar quase até morrer. “Quando apalpava meu estômago, sentia minha espinha por trás dêle, tão perto estavam um do outro, devido ao jejum. E quando esfregava meus membros, para revigorá-los, o pêlo caía”.

Descobriu, porém, que tôda essa martirização da carne em nada contribuía para o enriquecimento espiritual, e assim, abandonou a vida ascética, sem no entanto dar por terminada a sua busca. Lembrando-se de, certa vez, quando meditava ter caído em êxtase e tido uma visão rara, decidiu fazer nova tentativa nesse sentido. Sob uma grande árvore, em lugar tranqüilo, onde estaria a salvo das distrações profanas, sentado em meditação silenciosa, veio-lhe a grande revelação, conhecida para sempre como “esclarecimento”. “Em mim, nesse alheamento, nasceu o conhecimento da liberdade, e eu soube que a reencarnação fôra destruída, que a verdadeira vida fôra atingida; o que devia ser feito, fôra feito. Não tenho mais nada a ver com êste mundo... A ignorância fôra destruída, surgira o conhecimento, as trevas foram dissipadas, fizera-se a luz, enquanto eu permanecia, sentado, sério, esforçado e resoluto”.

Qualquer que tenha sido a verdadeira experiência e compreensão do Buda nessa hora em que a “luz foi feita”, não há dúvida de que para êle foi intensamente real. Depois disso, êle pareceu sempre ter absoluta certeza de haver descoberto a significação da vida humana e o modo de vida que traz a libertação de tôdas as restrições. Nunca teve tentação de voltar ao seu antigo modo de vida, pois, os prazeres que êste lhe oferecia, nunca lhe poderiam dar o que acabava de encontrar. A única tentação que êle teve foi a de guardar consigo o seu segredo, e de nada contar aos outros. Sabia bem como é difícil renunciar ao mundo, e como é forte o poder aviltante dos sentidos. “Com grande esforço consegui dominá-lo. É o suficiente. Por que proclamá-lo? Esta doutrina não será facilmente compreendida por quem chafurda na luxúria e no ódio”. Mas, o Buda não cedeu a essa tentação comodista, e dedicou o resto de sua longa existência, até morrer com oitenta anos, a viajar pela Índia, ensinando aos homens como conseguir libertar-se da servidão e atingir o verdadeiro esclarecimento.

Seu sucesso foi notável quase que desde o princípio de sua missão. À medida que se desenrola a história, vemo-lo conquistando adeptos em tôdas as classes sociais, e dum modo considerável nas classes privilegiadas. Com efeito, conta-se que seus adeptos na classe abastada dos comerciantes foram tantos, que surgiram reclamações dos pais, cujas ambições para seus filhos eram outras, e que não queriam ver perturbada a antiga ordem de coisas. O Buda enfrentou essa situação com calma: “É por meio da verdadeira doutrina que o Tathagata governa os homens. Quem falará contra os sábios que atuam pelo poder da verdade?” Até os governantes procuravam honrá-lo, convidando-o, e a seus discípulos, para banquetes, durante os quais escutavam respeitosamente os seus discursos. Parecia impressionar a quantos o ouviam pela autoridade com que falava.

Entre os primeiros convertidos estão os cinco solitários com quem êle havia praticado os rigores da disciplina ascética. Êles o haviam desprezado quando abandonara êsse caminho, mas convenceram-se, mais tarde, de que êle encontrara o verdadeiro ca-

minho. Dentre seus seguidores mais antigos contam-se também alguns parentes, como seu primo Ananda, o “discípulo querido” do budismo. Como outros mestres errantes, tinha êle um grupo de discípulos a quem instruía mais profundamente, e que começaram a compartilhar do trabalho de divulgar os seus ensinamentos. Êle os enviava, um de cada vez, e não aos pares nem aos grupos, pois o budismo salienta a importância da vida solitária, ou, como diz o estribilho de uma inscrição: “Êle vagava só, como o rinoceronte”.

Aos seguidores que o tomaram a sério e obedeciam ao seu modo de vida, êle organizou-os numa ordem, a “Sangha”. Nela viviam sob regras e regulamentos definidos, formulados aos poucos, conforme as situações que surgiam, e que finalmente se transformaram no conhecido *Patimokkha*, regras dos monges, parte importante das escrituras budistas. Tornou-se costume reunir-se a ordem duas vezes por mês, e mais tarde tôdas as semanas, para fazer um balanço do progresso ou das faltas de seus membros. Estabeleceu-se uma espécie de formulário para confissão. Fazia-se sua leitura diante do grupo reunido, e, durante ela, cada membro devia examinar-se. Caso se verificasse culpado, devia, confessá-lo diante de seus irmãos. Se não confessasse, os demais faziam-lhe sentir que “não estava mais em comunhão com êles”, e tal violação declarada das regras levava à expulsão da ordem.

Atendendo à insistência de Ananda, o “discípulo querido”, o Buda consentiu em admitir mulheres numa ordem de freiras, mas os relatos contam que êle o fez com grande relutância e dúvidas ainda maiores. Parecia compartilhar da opinião corrente entre os hindus, de que as mulheres são seres inferiores e as Regras dos Monges davam provas indiscutíveis de que a mulher era considerada como o principal obstáculo ao progresso do monge na vida sagrada.

Apesar de êsse grupo mais chegado de discípulos receber direção e ensinamentos constantes do Buda, êste dedicava grande parte de seu tempo a pregar às multidões, conquistando assim mais adeptos que, embora não estivessem dispostos a adotar vida

de monge, ouviam-no com prazer e o seguiam “a distância”. Buda adaptava as palavras ao seu público, como diz um texto: “Falava sobre a moralidade, sobre o Nirvana, sobre o mal, a vaidade, o pecaminoso desejo, e sobre as bênçãos providas do abandono do desejo.”

Sua rotina diária e anual manifesta-se nas escrituras. Levantando-se antes do amanhecer, passava muito tempo meditando. Às vezes, visitava algum monge das vizinhanças. Antes do meio dia, acompanhado de alguns discípulos, esmolava de porta em porta, aceitando o que lhe fôsse oferecido. Depois da refeição, geralmente uma única por dia, fazia um sermão sobre qualquer assunto, e ensinava seus discípulos, seguindo-se um período de descanso e de meditação. A tarde e a noite eram dedicadas à instrução de seus discípulos ou de grupos maiores. Geralmente passava os três meses da estação das chuvas com seus discípulos em lugar doado à ordem por algum leigo abastado. O resto do ano, viajava de um lugar para outro, divulgando seus ensinamentos. Fêz isto até o dia de sua morte, pois foi numa dessas longas jornadas que morreu, esgotado por tão árduos trabalhos.

O essencial nos ensinamentos do Buda. Quais os pontos essenciais da mensagem do Buda?

Apesar de extremamente difícil responder com precisão a esta pergunta, devido à natureza de nossas fontes de informação, e se bem que os eruditos, inclusive autoridades budistas, diverjam grandemente em suas respostas, há, entretanto, alguns ensinamentos que podem ser aceitos como característicos.

O primeiro fato a notar é que o Buda não põe à testa de seus ensinamentos aquilo que é tão característico das grandes religiões teístas, ou mesmo de qualquer religião, a saber, o divino e a relação do homem com o divino. Ele não alegava nenhuma revelação recebida do alto, não falava como profeta proclamando aos homens a vontade de Deus, nem lhes trazia mensagem de misericórdia divina ou de graça redentora. Falava, antes, como quem, por seus próprios esforços, havia descoberto a verdade, verdade sobre a natureza das coisas, especialmente a natureza

da vida humana, sobre a causa da miséria dos homens, e o meio de libertar-se de sua servidão e de suas tristezas. Era absolutamente confiante em si próprio, cujo “eu” lhe bastava. Meditava muito, mas não se sabe que tenha rezado, ou mandado que seus discípulos rezassem. É verdade que o chamado “três refúgios”, a saber, “eu me refugio em Buda, na Doutrina e em Sangha”, são uma espécie de confissão e de oração que os budistas usam para exprimir sua obediência a êle, mas o Buda parecia não reconhecer nenhum ser acima dêle. “Venci todos os inimigos; tudo sei; sou livre de tôdas as manchas; abandonei tudo; consegui a emancipação pela destruição do desejo. Tendo alcançado o saber, a quem devo chamar de senhor? Não tenho mestre; ninguém é igual a mim. No mundo dos homens e dos deuses, nenhum ser é como eu. Sou o sacrossanto, o mestre mais alto. Sôzinho sou o “Sambuddha” (perfeitamente iluminado); obtive a calma pela extinção das paixões, obtive o “Nirvana”. Para fundar o Reino da Verdade, irei à cidade de Kasis (Benares); tocarei o tambor dos imortais para espancar as trevas dêste mundo”. Estas palavras, atribuídas a êle, podem não ser suas, mas representam a impressão que êle produziu nos outros. São o espírito de muita coisa que êle realmente disse.

Na verdade, Buda tinha pouco interêsse pelos assuntos metafísicos. Desprezava os filósofos de seu tempo, as disputas sobre Brama, o Absoluto, e as relações do homem com o divino. Há, entretanto, em seus ensinamentos, certas suposições metafísicas. Assim, aceitava êle a opinião corrente sobre Samsara, o mundo de seres individuais que estão sempre passando de um para outro estágio da existência, alguns mais elevados e outros inferiores ao estado humano. Todos êsses seres vivem sob uma lei de causa e efeito, a lei do karma, que o Buda interpretou mais ética do que fisicamente. Era por demais realista para achar que a repetição da existência material fôsse “maya”, uma ilusão do homem não iluminado. Aceitou-a como verdade, e acreditava que êsse processo de “nascimento, morte, novo nascimento e nova morte” continuaria indefinidamente, a não ser que parasse a energia do “karma”, a cega “vontade de ser”. A maneira exata

por que o universo chegou a ser o que é, ou se há algum propósito final em tudo isto, êle não pretendia saber. “O mundo da transmigração, meus discípulos, tem início na eternidade. Não se pode perceber sua origem, nem porque é que os seres surgem e, tolhidos pela ignorância ou entrevados pelos desejos, erram e vagueiam”.

Mas, se bem que não pretendesse conhecer a origem, a significação e o destino das coisas, acreditava ter encontrado um meio de libertar o homem dêsse “ciclo de existências individuais”. Suas conclusões a respeito da natureza da vida do homem, e sua solução prática para o verdadeiro problema da vida, formulou-as êle nas famosas *Quatro Verdades Nobres*. Que essas “verdades” constituem a essência de seus ensinamentos conclui-se pelo fato de serem as mesmas repetidamente representadas como sua mensagem.

No famoso sermão de Benares, o Buda, depois de precaver seus discípulos contra os dois extremos da complacência e da automortificação, e de recomendar o meio têrmo, proclama as *Quatro Nobres Verdades*. A primeira diz que a vida humana é principalmente uma existência de sofrimento. “O nascimento é acompanhado de dor, a velhice é dolorosa, a doença é dolorosa, a morte é dolorosa. A união com o desagradável é dolorosa, e desagradável é a separação do que nos agrada; todo desejo não satisfeito também é doloroso. Resumindo, os cinco “skhandhas”, (elementos da vida individual) que dão apêgo à existência, são dolorosos”. O Buda não negava que a vida tivesse prazeres e satisfações, mas achava que êstes eram ofuscados pela tristeza e pelo sofrimento. O melhor que há na vida é fugaz e passageiro. “Não acham vocês que as lágrimas derramadas no decurso desta longa jornada, em que todos se consomem e choram porque estão atados ao que odeiam e separados do que amam são maiores do que as águas dos quatro oceanos? A morte de uma mãe, de um filho, de uma filha, a perda de parentes e de bens, a doença, tudo isso vocês têm sofrido através dos tempos”.

Não há verdadeiro consôlo no pensamento de uma vida futura nos paraísos da crença popular, pois mesmo que houvesse

céu, a existência nêle, dizia o Buda, também chegaria ao fim, algum dia, como acontece com todos os indivíduos.

A segunda “verdade” oferece uma explicação à causa do sofrimento humano. “É a cobiça que renova o atrativo das coisas, que as faz acompanhadas de prazeres sensuais e que procura a satisfação ora aqui, ora ali; isto é: desejo de satisfazer os sentidos, ou de uma vida futura, ou de prosperidade”. Assim, o sofrimento tem suas raízes no desejo apaixonado do homem por coisas que realmente não satisfazem. Os próprios prazeres da vida tornam-se estorvos, pois os desejos crescem à medida que são satisfeitos. Os desejos são um fogo consumidor. “Tudo arde, ó monges! Como arde? Arde com o fogo da luxúria, da ira, da ignorância; arde com a dor do nascimento, da velhice, da tristeza, dos lamentos, do sofrimento, da miséria e do desespero”. Não sòmente a luxúria, a ira e a ignorância (os três males principais) causam sofrimento, mas também tudo aquilo que prende o homem aos eternos “ciclos da existência” dêste mundo irremediavelmente cruel.

Na terceira “verdade” o Buda introduz um raio de esperança. O sofrimento humano pode ter fim e o homem será libertado daquela sêde ávida que se arraiga na ignorância. Eis a sua essência: “Assim como o oceano só tem um gôsto, o gôsto do sal, também esta doutrina e disciplina têm um só sabor, o sabor da emancipação”.

A quarta “verdade” ensina como o homem pode dominar os desejos e obter a sua libertação. “Esta é a Verdade Nobre que conduz à exterminação do sofrimento. Para isso é preciso percorrer os Oito Caminhos Nobres: opiniões acertadas, aspirações acertadas, o falar, a conduta e o modo de vida acertados, esforço acertado, observações acertadas e êxtase certo”. Isto enuncia, sucintamente, o que foi explicado com maiores detalhes em muitos outros sermões do Buda.

É digno de nota que o primeiro “caminho” e o das “opiniões acertadas”, pois a compreensão verdadeira é a base dos ensinamentos do Buda. Conquanto o conhecimento só por si não seja suficiente, nem constitua um fim, é, não obstante, indispensável

ao verdadeiro “esclarecimento”. As “opiniões acertadas incluem, acima de tudo, as quatro nobres verdades, e também certos conceitos sôbre a natureza do ser e o destino dos “iluminados” no “Nirvana”. Isso será por nós considerado depois de indicarmos o significado dos outros Caminhos Nobres.

As “aspirações acertadas”, exigem a renúncia da vida de prazeres e o cultivo do não querer mal a criatura alguma. A “fala certa” consiste em abster-se de tôda a falsidade, maledicência, grosseria ou conversas fúteis. A “conduta certa” abrange todo o campo da moral, mas atribui especial importância à proibição de se tirar a vida de outrem, tirar o que não é seu, e a tôdas as formas de imoralidade e de complacência. A “vida certa” admite sòmente ocupações que não causem mal nem perigo algum aos seres vivos. Ocupações, como as de condutores de caravanas, mercadores de escravos, açougueiros, coletores de taxas e comerciantes de drogas perniciosas, são proibidas.

Com o “esforço certo”, o caráter dos “caminhos” torna-se mais positivo. Requer uma supressão decisiva de todos os maus estados de espírito e do seu aparecimento. A preguiça e o torpor devem ser substituídos pela resolução de espírito, e a mente deve ocupar-se com a procura da verdade. Ao pensamento “o homem é o que pensa no seu coração”, Buda acrescenta: “Tudo o que somos é o resultado do que pensamos, e está baseado nos nossos pensamentos, é feito dos nossos pensamentos. Se um homem fala ou age com mau pensamento, a dor o seguirá, assim como a roda segue a pata do boi que puxa o carro... Se um homem fala ou age com pensamento puro, a felicidade o seguirá como a sombra que nunca o abandona”.

A “observação certa” consiste em conservar o corpo sob uma disciplina severa e exige o completo domínio de si próprio, pois “se o indivíduo é senhor de si mesmo, quem mais pode ser seu senhor? Com sua própria pessoa bem dominada, o homem encontra um senhor como poucos podem encontrar”. “Se mil vêzes um homem vencer mil homens em batalha, e outro se vencer a si próprio, — êste será o maior dos conquistadores”.

O último “caminho” é o do “êxtase certo”, ou antes, a concentração do espírito, a contemplação, que termina em êxtase espiritual. É o oposto dos “desejos errantes”, que buscam o prazer em coisas que não podem realmente satisfazer. Significa estar-se livre de tôdas as paixões e cadeias que nos prendem a esta vida, e ainda entrar num estado de paz, na placidez do “Nirvana”.

Voltemos agora às “opiniões certas”, especialmente ao conceito da natureza do ser e ao significado do “Nirvana”, ou estado que o ser esclarecido deve alcançar.

O Ego. Um dos ensinamentos mais importantes de Buda e que mais o intrigam, é o “Anatta”, ou doutrina do “não-ego”. Superficialmente, parece que o Buda nega a existência do “eu” humano, ou pelo menos nega a sua continuidade.

Podemos compreender melhor o seu ensinamento, se o considerarmos sob três aspectos. O primeiro é o que chamamos comumente de “eu inferior”, ou o “eu” expresso por nossas paixões físicas. Esse “eu”, dizia Buda, deve ser suprimido. Todo o significado de seus ensinamentos morais versa sobre tal supressão.

O segundo aspecto é o que compreende o ideal da abnegação, isto é, quando a pessoa, sob o impulso de amar e servir aos outros, se contraria e suprime o “eu” egoísta. Isto também se encontra muitas vezes nos ensinamentos do Buda. Nem este nem o primeiro aspecto mencionado são difíceis de compreender.

Há, entretanto, um terceiro aspecto de seus ensinamentos sobre o “eu”, que é bastante curioso, e com o qual a doutrina “Anatta” se relaciona intimamente. Nas *Quatro Nobres Verdades*, há referência aos chamados cinco “Skandhas”, que constituem as condições da existência individual. Esses cinco elementos são o organismo material, o corpo; e quatro aspectos psíquicos, a saber: a sensação, a percepção, a predisposição e a consciência. O significado destes é bastante claro, com exceção, talvez, da predisposição, “Sankhara”, que parece constituir as características gerais da pessoa, herdadas ou adquiridas, que condicionam suas ações e reações. Ora, o Buda negava que o “eu” empírico, composto desses cinco “agregados”, fôsse o próprio ego. “O corpo, ó monges, não é o ego. A sensação não é o ego. A

percepção não é o ego. A predisposição não é o ego. A consciência não é o ego". Todos êstes estão em fluxo constante, e nada se movimenta mais do que a consciência, assegurava êle. Além disso, por ocasião da morte de um dado indivíduo, êsses cinco elementos se desagregam e deixam de constituir o ser individual. São como as partes de uma roda, as quais, durante algum tempo constituem a roda que, por sua vez, deixa de existir, se se desintegram. Mas há algo que sobrevive à morte do indivíduo, continua o Buda, é o "karma". Essa misteriosa força psíquica, talvez melhor definida como a cega "vontade de ser", reunirá outros "cinco agregados" e constituirá um novo ser. Êsse novo indivíduo, se bem que não seja idêntico ao anterior, é entretanto condicionado por aquêle, porque o "karma" transporta as características e especialmente as qualidades morais para o novo ser. Êste processo continua indefinidamente, a não ser que seja detido. Será paralisado, quando o indivíduo se tornar esclarecido e compreender que esta vida dos "cinco agregados", ou êste ego empírico, não é mais do que um "quase-ego".

Então o "karma" que se transfere de uma existência para outra, será o verdadeiro "eu", na opinião do Buda?

A resposta a esta pergunta tanto pode ser sim, como não. O "karma" não parece levar a consciência de uma identidade para outra existência. Por outro lado, o Buda atribui ao "karma" qualidades morais que perduram. Frequentemente fala, tanto no bom, quanto no mau "karma". Além disso, considera o indivíduo moralmente responsável pelo que faz, mesmo que os frutos de seus atos só sejam colhidos na encarnação seguinte. A vida do indivíduo colhe os frutos do ser anterior, cujo "karma" reuniu os "cinco agregados" que o constituem agora. Com efeito, para que os ensinamentos morais do Buda tenham verdadeiro sentido, é necessária a condição de haver um grau qualquer de identidade entre os indivíduos dessa série de existências. Outras considerações indicam a mesma coisa. Parece que, apesar da doutrina "Anatta", que nega a existência de tudo, menos do "quase-ego", o Buda acreditava num "eu" superior. Resolutamente repudiava as opiniões comuns entre seus contemporâneos a res-

peito do “eu”, isto é, que o “eu” fôsse uma realidade espiritual, imutável e “auto-existente”, una em essência, o “Brahman-Atman” dos filósofos, aquêlê “eu absoluto”, sôbre o qual muitos falavam tão profusamente, mas sôbre o qual, na opinião do Buda, nada sabiam. Para êle, o “eu” parecia uma realidade instável. Via um elemento de esperança no fato da mutabilidade, pois podia mudar para melhor, tornar-se esclarecido, e assim conquistar a libertação dos ciclos de existência neste mundo perverso. O “eu esclarecido” podia atingir o “Nirvana”. Se, todavia, êsse “eu esclarecido” constitui ou não um “eu” realmente superior, se constitui ou não uma realidade espiritual e imortal, — segundo a opinião de Buda, — é o que se poderá concluir dos significados de “Nirvana” e “Pari-Nirvana”, respectivamente.

Nirvana e Pari-Nirvana. “Nirvana” significa a posição que o ser esclarecido alcança nesta vida. “Pari-Nirvana” é o estado do ser esclarecido depois da morte. O significado primitivo da palavra nirvana é *vazio*, ou *vácuo*. Aquêlê que tiver atingido o estado do nirvana, esvaziou-se de tudo o que constitui a vida do “quase-ego” e se sente seguro de que nunca mais nascerá neste mundo. “Na busca do criador dêste tabernáculo (o *ego* empírico), sofri inúmeras encarnações, inúmeros e dolorosos nascimentos, até encontrá-lo. Mas agora, criador do tabernáculo, fôste visto; não tornarás a criar. Quebraram-se todos os teus sustentáculos, rompeu-se a tua viga-mestra, e meu espírito, aproximando-se do Nirvana, conseguiu a extinção de todos os desejos.” Assim, o Nirvana significa, antes de mais nada, uma libertação e a ausência de tudo o que constitui o desejo do homem pelas coisas que o escravizam e que nunca o podem satisfazer.

Depois, o Nirvana é mencionado em têrmos mais positivos, como liberdade, alegria, felicidade, o sempre-vivo e imutável, e sobretudo como um estado de paz em que cessaram todos os desejos. Tudo isto é o estado de espírito que o esclarecido atingiu nesta vida. Que acontece, quando o esclarecido finalmente morre, como morreu o Buda? Continuará a existir como um ser pessoal, um ego superior? Qual a natureza dessa existência?

Devenos admitir que o Buda tinha relutância em se referir a êsses assuntos. Parecia considerar a discussão dêste problema assim como a dos metafísicos, nada aproveitável. Seus discípulos por vêzes se aborreciam com êle, por ser tão discreto neste assunto. Temos conhecimento de várias ocasiões em que exigiram que lhes dissesse se o “esclarecido” existiria depois da morte; se êle não soubesse a resposta, pediam-lhe que admitisse não saber. A tais pedidos o Buda geralmente respondia que dispustas sôbre êsses assuntos não ajudam a resolver problemas mais imediatos, tais como obter a libertação da reencarnação neste mundo do mal. Quando instado, respondia que tais perguntas “não vinham ao caso”. “O Arhat, que se liberta do que chamamos “forma”, é profundo, incomensurável, difícil de penetrar, como o oceano. Não importa saber se quem consegue o esclarecimento, “reencarna ou não”. “Isto parece significar que o ser esclarecido continua a existir, mas que a natureza de sua existência transcende tão completamente tudo o que o homem experimenta nesta vida, mesmo em seus aspectos espirituais mais elevados, que não podemos exprimi-lo nem negá-lo com os têrmos positivos de “existência” ou “não-existência”. Assim, fazendo da obtenção de uma personalidade moral o centro de seus ensinamentos, e ainda que considerasse êste fim como o único meio de obter a libertação dos ciclos da existência individual, Buda não definia o estado da existência depois da morte, ou seja o Pari-Nirvana. Naturalmente, quem nada tinha a dizer a respeito de um ser supremo, não podia acreditar na existência depois da morte.

Contam que as últimas palavras pronunciadas no seu leito de morte foram as seguintes: “Tudo o que nasce ou é criado traz dentro de si a dissolução”. “Pode ser, Ananda, que alguns de vocês pensem que terminou a palavra do Mestre. Êle já não existe. Mas não devem pensar assim. A verdade e as regras que enunciei e estabeleci devem servir de mestre para vocês, depois de minha partida.” Não disse que deixaria de existir, mas também não os consolou com o pensamento de continuar sua presença espiritual entre os amigos. Sômente a Verdade que lhes ensinara deveria ser seu guia e seu consôlo.

Será, então, a Verdade a realidade última e duradoura? Se assim fôr, isso não implica na existência de uma Mente Suprema que formula a Verdade? O Buda nunca encarou essa pergunta sob tal forma, mas falou do Dharma, ou Verdade, como de algo absoluto e não apenas como pensamento humano. E no budismo, depois de sua morte, dá-se muita importância aos estados de espírito mais elevados — os *Parma* ou *Sanskrit Prajna*, únicos capazes de compreender a verdade absoluta; o *Prajna* personificado tornou-se uma fonte para a concepção do Buda Eterno ou dos Budas que tanto relêvo adquiriram no budismo *mahayana*.

A Religião do povo. Os ensinamentos sobre o “eu” e o Nirvana, se bem que — por vêzes — de difícil compreensão, foram incluídos em textos que pudessem ser mais prontamente apreendidos pelo homem comum. Grande parte da mensagem do Buda se ocupava dos problemas práticos da vida moral, e foi moldada em termos aplicáveis à vida comum. O importante é a obtenção de uma vida moral. Com efeito, êle interpretou a lei de causa e efeito que atua em tôdas as coisas, principalmente em termos morais. O que o homem semeia, colherá, nesta vida ou no além, qualquer que seja a natureza dêsse “além”.

Isto podia ser compreendido pelas multidões que o ouviam de bom grado, nêle confiando como num mestre. O primeiro passo no Caminho, que lhes era indicado, garantiria um renascimento mais favorável neste mundo, — se persistissem, passariam a outra existência um pouco melhor, até afinal alcançarem o Nirvana, a verdadeira felicidade.

O leigo, apesar de ter sua idéia fixa no Nirvana, permanecia antes de tudo um cidadão dêste mundo. Como tal, tinha obrigações que esperava cumprir por uma conduta ideal. Assim, devia observar os cinco preceitos que proibiam a destruição da vida, o roubo, a falta de castidade, as mentiras e as bebidas alcoólicas. Cada situação especial da vida tinha seus deveres próprios. Assim, os pais devem guiar e proteger seus filhos, e os filhos honrar os pais e manter as tradições da família. Os professores devem instruir os alunos e em troca receber o devido respeito dos discípulos. Os maridos devem ser amáveis, fiéis e respeitosos

para com suas espôsas, enquanto as mulheres devem demonstrar fidelidade e ser diligentes nos afazeres caseiros. Os amigos devem ser generosos e benevolentes entre si, observar a “regra de ouro” e permanecer fiéis. Os senhores devem distribuir tarefas apropriadas aos empregados, alimentá-los, vesti-los e proporcionar-lhes divertimentos, enquanto os empregados devem levantar-se antes dos senhores, deitar-se depois deles, ser alegres, trabalhar bem e louvar seus senhores perante outras pessoas. Os leigos devem demonstrar afeição pelos monges, por meio de gestos, palavras e pensamentos. Os monges devem ensinar os leigos e livrá-los do mal.

Êstes ensinamentos, e outros semelhantes, constituem grande parte do que o budismo tinha a dizer aos crentes comuns. Grande parte é formada por negativas, como acontece com os preceitos e mandamentos de todos os antigos sistemas de moral. Encontramos, por vêzes, ensinamentos de verdadeira nobreza, como nas palavras. “Assim como a mãe vigia o filho único, enchei vossos corações com um amor ilimitado por tôdas as criaturas, grandes ou pequenas.” E há ternura e calor, na passagem: “Se um dentre vós me quer bem, queira bem ao seu companheiro doente”.

Todo o processo da salvação se resume no seguinte: “Do nascimento vem o sofrimento; daí a fé em Buda, na lei e na ordem; daí a jovialidade; daí o prazer, a confiança, o contentamento, a concentração, a intuição da verdade”.

BUDISMO MAHAYANA E HINAYANA

Não nos parece estranho que após a morte de Buda seus discípulos divergissem quanto à interpretação dos ensinamentos do Mestre. De acôrdo com a tradição, reuniram-se vários grandes concílios para resolver os assuntos em discussão. Um destes foi realizado sob o patrocínio do Rei Asoka, no século III A. C. Nessa época, pelo menos dezoito escolas diferentes haviam surgido, cada uma com a sua própria interpretação. Havendo mesmo versões diferentes de todo e qualquer ensinamento canônico herdado. O *Cânone de Pali*, ainda hoje existente -

geralmente aceito como a melhor fonte para a apreciação do budismo antigo, é apenas de uma dessas escolas. Os principais assuntos discutidos referiam-se à natureza do *ego*, à sobrevivência do “arhat” como ser pessoal depois da morte e à hipótese de Buda ser mais do que apenas um ser humano. Havia também divergências em matéria de disciplina, sendo algumas escolas menos rígidas do que outras. O budismo adaptava-se para servir às exigências da vida do homem neste mundo, e isto, juntamente com influências externas, deu origem a tendências que modificaram a religião do Buda, tornando-a algumas vezes irreconhecível.

No princípio da era cristã, esta tendência deu origem a um tipo de budismo, aparecido no noroeste da Índia, que se intitulava Mahayana, o “grande veículo”, em oposição a outro mais antigo e conservador, designado como Hinayana, “veículo menor”. Mahayana pretendia representar os ensinamentos verdadeiros e mais completos do Mestre, e afirmava que Hinayana era movimento elementar e provisório. Não padece dúvidas que há uma diferença real entre o budismo das escrituras Pali, geralmente do tipo Hinayana, e o movimento Mahayana, que tem sua fonte literária num cânone de escrituras muito mais volumoso. Este último, evidentemente, se relaciona com o primeiro, e encontramos germes de seu ensinamento, embora sob estranhas influências, no budismo mais antigo. Estas influências são parcialmente indianas e hindus; outras derivam de religiões e culturas dos povos que invadiram a Índia, vindos do norte.

As principais características do Mahayana vão resumidas abaixo, se bem que devemos lembrar ter êsse movimento sofrido modificações, à medida que se espalhava pela Ásia Central, China, Tibete, Coréia e Japão.

Em primeiro lugar, temos a preeminência do ideal “Bodhi Sattva”, que compreende uma mudança do realce dado a certos conceitos para outros tornados tão importantes. O Bodhi Sattva é um ser divino que, tendo sido homem, se aperfeiçoou através de inúmeras encarnações, até obter o direito de entrar no Nirvana, mas que, por compaixão e condescendência com tôdas as

criaturas, renunciou a êsse direito e continua a nascer sucessivamente neste mundo do mal, a fim de auxiliar os outros. Pode mesmo descer aos confins dos infernos mais profundos, para salvar as pobres criaturas lá aprisionadas. Sòmente depois de ter conseguido a salvação para todos, entrará no descanso e na paz do Nirvana.

Se bem que a semente dêsse ideal exista no budismo mais antigo, toma, aqui, não obstante, uma nova feição. É mais altruísta. Êste ideal representa o princípio do sofrimento pelos outros. Estabelece ainda a base para o princípio do mérito transferível, que se tornou tão importante no budismo. E, finalmente, salienta a continuidade do Bodhi Sattva entre uma reencarnação e outra, embora apareça sob várias formas para cuidar das criaturas desamparadas.

Uma segunda característica é a preeminência da eternidade de Buda ou dos Budas, que se parecem muito com o Deus das demais religiões. Especialmente Amitabha, o Buda da vida e da luz eterna, que salva todos os que para êle se voltam com fé, “seara da felicidade”. Pelo menos na interpretação vulgar, a doutrina de Amitabha é expressa em linguagem teísta, e a salvação do seu paraíso é uma feliz existência pessoal. É verdade que os filósofos budistas consideram isto como simples adaptação ao espírito humano, mas não obstante, com seus subentendidos da sobrevivência pessoal do homem depois da morte, tende claramente para o teísmo.

Quase tão importante é o Buda Vairocana, que parece ter íntima afinidade com certas divindades do Sol. É, por um lado, a personificação da verdade absoluta e eterna, compreendida sòmente pelos esclarecidos, mas que ilumina tôdas as mentes, como os raios do Sol clareiam tôdas as coisas. Por outro lado, é representado como fonte dinâmica e realidade final, da qual emanam todos os sêres que para êle voltam. Isto proporciona a base característica da doutrina Mahayana, de que todo homem tem a natureza de Buda no seu íntimo, e pode tornar-se esclarecido e voltar ao lar eterno.

Uma terceira característica é a preeminência das disputas metafísicas. Os filósofos mahayanas desenvolveram grandes sistemas de pensamento, em geral extremamente idealistas e muitas vezes áridos. Entretanto, salientam que, se o homem pertence à eternidade, seu verdadeiro ser pertence a este mundo, se bem que sua natureza esteja além dos conceitos humanos. Realmente, o movimento Mahayana desenvolveu teorias que dão grande importância à distinção básica entre a verdade absoluta e a verdade relativa. Somente o esclarecido pode conhecer a verdade absoluta. Para o espírito comum dos não-esclarecidos, essa verdade é “rebaixada” e adaptada. Os ensinamentos do próprio budismo pertencem a esta categoria. É este conceito da verdade que torna o budismo tão tolerante para com outras crenças e ensinamentos e que lhe permitiu incorporar como *seus*, conceitos de real valor de outras fontes. “Tudo o que é bem dito, é palavra de Buda”, disse o Rei Asoka. Mas essa relatividade da verdade pode ser levada ao extremo, o que também constitui uma característica Mahayana. Adaptavam-se com demasiada facilidade os ensinamentos alheios, e freqüentemente suas conquistas se faziam por meio de acordos fáceis, que tendiam a obscurecer a sua essência.

Mas, ainda mais fatais são o agnosticismo e o cepticismo disfarçados, que se verificam em toda a teoria Mahayana e em sua filosofia. Embora concedamos que o conhecimento humano da verdade seja fragmentário e parcial, devemos, ainda assim, reconhecer que, nessa fragmentação, o homem encontra a verdade real. O budismo Mahayana aceita muito prontamente as maiores contradições como fragmentos da verdade global, e por demais freqüentemente destrói os fundamentos de toda e qualquer verdade religiosa ou filosófica, quando insiste em persuadir que os ensinamentos de todas as religiões são, em última análise, apenas adaptações à ignorância e às limitações do homem.

Mahayana se diferencia do primitivo Hinayana principalmente por suas escrituras canônicas, de modo que, como disse um antigo erudito budista quando tentava definir Mahayana: “Mahayanista é aquele que segue as escrituras mahayanas”.

Vamos agora conhecer essa diferença através dos cânones budistas.

CÂNONE DAS ESCRITURAS SAGRADAS

A literatura sacra do budismo é volumosa e variada. Não há um só cânone das escrituras que seja aceito por todos os ramos do budismo. Existem vários cânones que, apesar de terem algumas coisas em comum, ainda assim diferem materialmente entre si.

O *Cânone de Pali*. O cânone mais claramente definido é o de Pali, aceito pelos budistas de Ceilão, da Birmânia, da Tailândia e do Camboje. Corporifica, de modo geral, o que já foi mencionado como ensinamentos do budismo Hinayana. Além de ser a melhor fonte para o estudo da vida e dos ensinamentos de Buda, constitui também um relato do progresso e das modificações que a fé sofreu antes de êsse cânone ser escrito, cerca de 20 séculos A. C.

As várias escrituras, de que se compõe, são distribuídas em três divisões chamadas *Pitakas*, “cestas”, e daí o têrmo comum de Tipitaka ou Tripitaka para o cânone inteiro. Essas divisões são: 1) *Vinaya-pitaka*, “cesta da disciplina”, que contém as regras e regulamentos das ordens de monges e freiras, juntamente com narrativas das circunstâncias, sob as quais as regras foram gradativamente formuladas; é acompanhado freqüentemente de ensinamentos importantes. 2) *Sutta-pitaka*, “cesta da prédica”, em que estão as prédicas e sermões de Buda e de seus discípulos. Esta parte é subdividida em cinco Nikayas, de acôrdo com a extensão dos sermões ou seus assuntos. 3) *Abhidhamma-pitaka*, que consiste de máximas filosóficas e interpretações dos ensinamentos. É reconhecidamente de data posterior. Estas divisões são mais ou menos arbitrárias, e há considerável redundância no seu conteúdo.

O *Cânone (ou cânones) Mahayana*. Êste, aceito pelos budistas do Nepal, do Tibete, da China e do Japão, é muito mais volumoso do que o *Cânone de Pali*. Edições-padrão do cânone em chinês contêm mais de 1.600 obras diferentes e mais de 5.000

volumes. Baseiam-se num antigo cânone sânscrito, do qual só existem alguns livros e fragmentos; o restante só é conhecido através de traduções como as do Nepal, do Tibete e da China. Partes desses cânones, especialmente os chineses, representam obras originais escritas nas línguas respectivamente mencionadas, e são de várias datas, algumas bem recentes. Muitas das traduções do sânscrito são bastante livres e imprecisas, e têm dado margem a que, a título de interpretação, se lhes acrescente algum material. A verdade é que o budismo, e especialmente o budismo Mahayana, dá pouca importância à palavra fixa e imutável, pronunciada uma vez para sempre, e prefere o “semper, ubique ab omnibus”.

O *Cânone Mahayana* inclui escrituras idênticas em conteúdo às seções correspondentes do *Cânone de Pali*, pois é inerente ao espírito do Mahayana tudo agregar. Por outro lado, as principais escrituras do Mahayana, as mais usadas, não têm paralelo no *Cânone de Pali*. Este fato é suficiente para demonstrar as grandes diferenças que há entre as várias religiões com o nome de budismo.

O *Cânone do Japão*, onde o budismo teve um desenvolvimento notável, e onde ainda é uma força real na vida moderna, é o mesmo que o *Cânone Chinês*. Entretanto, na prática real, vários escritos de budistas japoneses, em especial de fundadores de escolas e seitas, são tão aceitos quanto as escrituras canônicas. Existe mesmo uma tendência entre os elementos mais liberais nos últimos anos, para considerar tais livros como partes integrantes do *Cânone Japonês*.

O *Cânone Tibetano*, que consta de duas grandes coleções, corresponde em linhas gerais ao chinês. Tem, todavia, menos daquilo que, no *Cânone Chinês*, corresponde ao Pali. Por outro lado, contém livros que denunciam um desenvolvimento do budismo indiano, e por isso é mais próximo do hinduísmo do que do primitivo budismo. Uma boa parte trata de vários assuntos, que mal se relacionam com o budismo-religião; parece ser original dos tibetanos.

A prolixidade do *Cânone Mahayana* e a variedade de seu conteúdo, que por vêzes chega a constituir contradições sôbre os aspectos essenciais da religião, deram origem a vários problemas. Um dêstes, pelo menos para aquêles que acreditam que tôda a literatura representa os ensinamentos de Buda, foi o da harmonização. Outro foi o uso prático que poderiam ter tantos livros. Enquanto alguns monges eruditos realmente lêem essa verdadeira biblioteca, havendo um plano pelo qual cada livro tem o seu lugar, como os mosaicos num conjunto, tem sido prática mais comum o seleccionar-se alguns livros e fazer de seu conteúdo base da vida religiosa. Assim, as várias escolas e seitas do budismo Mahayana, na China e no Japão, geralmente baseiam seus ensinamentos em uma, duas ou três dessas importantes escrituras, como a famosa *Escritura de Lótus*, ou as *Três Escrituras Amitabha*, embora, teòricamente, aceitem todo o cânone. Entretanto, uma escola importante do budismo Mahayana, a Escola Contemplativa, dá pouca importância a qualquer escritura, alegando que a verdade é transmitida de coração para coração, e que cada homem deve encontrar a verdade dentro do seu próprio coração.

EXPANSÃO E DESENVOLVIMENTO HISTÓRICO

O budismo, apesar de indiano em sua origem, e de refletir um conceito de vida caracteristicamente indiano, representa certos valores que são universais. O Buda considerava sua mensagem destinada à humanidade, e não sòmente a seu povo; e, com efeito, o budismo na fase inicial de sua história foi uma religião missionária, primeiro na Índia, e depois além das fronteiras da Índia.

Na Índia. Como vimos, os ensinamentos de Buda tiveram grande aceitação durante sua vida. Embora pouco se saiba do budismo nos séculos que se seguiram à morte de Buda, nos meados do século III A. C. já alcançara um lugar destacado na vida indiana. O Rei Asoka, grande budista, o patrocinou em seu extenso reino, e chegou a enviar missionários para outras terras. Depois disso, o budismo cresceu em força e influência, a despeito de retrocessos ocasionais, até o século V A. D., especial-

mente no vale do Ganges e na Índia de Noroeste. A Índia do Sul não parece ter sentido tanto a sua influência. Nossos esclarecimentos sôbre os lugares da Índia onde se desenvolvia o budismo no século V, nos vêm do relato feito pelo famoso peregrino chinês, Fa Hsien. Êle o encontrou em condições florescentes como religião dominante no noroeste da Índia e no vale do Ganges. As escolas Hinayana e Mahayana existiam lado a lado em relações de amizade, e cada uma tinha seus mosteiros, alguns de arquitetura realmente magnífica. Em resumo, o futuro parecia risonho.

Mas, não muito depois disso, a Índia sofreu a dominação dos hunos brancos (470-530 A. D.). Os invasores anteriores haviam sido bastante benévolos para com o budismo, pois já haviam sofrido sua influência nas terras natais; mas os hunos brancos foram-lhe declaradamente hostis. Destruíam impiedosamente seus centros monásticos, que pilhavam e desfalcavam, o que teve um efeito desastroso, pois a força do budismo repousava mais sôbre os monges do que sôbre seus seguidores leigos. Sob o patrocínio do Imperador Harsha (606-648), o budismo se restabeleceu um pouco dêsse choque, mas a tendência geral da Índia era contrária a êle. A proteção do Imperador Harsha, por exemplo, se bem que auxiliasse por um lado, por outro instigou ações de comunidades não-budistas, a quem êle se viu obrigado a conceder igual tratamento. A verdade é que o budismo encontrava oposição crescente do hinduísmo que renascia, e isto, mais do que qualquer outro fator, explica o seu declínio na terra de origem. Essa oposição foi indicada na narrativa feita por outro famoso peregrino chinês, Hsuan Chuang, que visitou a Índia no século VII. Diz êle que, conquanto o budismo fôsse ainda poderoso em Magadha, encontrou muitos mosteiros em ruínas ou abandonados. No noroeste da Índia prevalecia uma crença mista, em que o elemento budista cedia lugar ràpidamente à maré-montante do hinduísmo. I-Ching, outro peregrino chinês que escreveu nos fins do século VII, relata um declínio ainda maior. O fato é que o budismo, especialmente seus seguidores leigos, tinha sempre entrado em acôrdo com o hinduísmo, sem esclare-

cer a essência da mensagem de Buda. Os adeptos leigos apegavam-se tenazmente à adoração das antigas divindades hindus e à crença nas reencarnações e nos vários céus. Porque o Buda teve tão pouco a dizer sobre o divino e sobre a existência depois da morte, ou porque fôsse mal compreendido no que de fato disse sobre êstes aspectos essenciais da religião, seus seguidores preencheram essa lacuna com deuses e céus de suas próprias imaginações. Até o próprio Buda foi modelado segundo imagens de divindades mais antigas. Os monges podem ter sido bastante leais ao Mestre, mas pouco fizeram para impedir essa tendência natural dos leigos. Satisfizeram-se com muito pouco, e enquanto os leigos sustentavam a ordem com seus donativos e seguiam os preceitos morais ordinários, êles deixavam-nos fazer o que entendessem. Bastava-lhes que seguissem confissão comum, “eu me refugio no Buda, na Lei e na Ordem”. Sua significação, porém, era deixada grandemente ao critério de cada um. Resumindo, nunca esperaram que os seguidores leigos compreendessem os ensinamentos mais profundos do Mestre, nem nunca lhes proporcionaram fazer parte de uma irmandade budista, que os unisse numa comunhão definida. Realmente, os leigos tinham muito mais em comum com seus concidadãos não-budistas, do que com os monges que viviam afastados do mundo. Esta é a principal razão, por que o budismo, aos poucos, perdeu sua qualidade de religião independente na Índia, e se fundiu cada vez mais com o hinduísmo.

O advento do Islame no século XII, com seu espírito intolerante e combativo, acelerou o processo de desintegração do budismo. No século XV, havia praticamente desaparecido da sua terra de origem, e depois disso só permaneceram vestígios de sua glória primitiva. A percentagem do que dêle sobrevive e sua influência sobre o hinduísmo é outro assunto; provavelmente é maior do que parece, pois alguns dos maiores chefes do hinduísmo renascente foram acusados de budistas. De qualquer maneira, o budismo ainda é considerado pela inteligência indiana como o maior filho da Índia, e sua paixão pela verdade, seu amor profundo às criaturas e sua interpretação moral da lei do

“karma” são considerados como parte da grande tradição espiritual da Índia.

Mas, enquanto o budismo, depois de mil anos de grande influência, desaparecia, aos poucos, em sua terra de origem, conquistava um lugar mais duradouro além das fronteiras da Índia. Ao começar o século III A. C., foi-se espalhando através de grande parte da Ásia. Uma corrente dirigiu-se para o sul, para Ceilão, e para leste, para a Birmânia, Sião, Camboja e o arquipelago malaio. Outra corrente foi para o norte, para a Ásia Central e daí para leste, para a China, Coréia e Japão. Uma corrente secundária mais recente, representando um budismo um tanto decadente, penetrou no Tibete, e daí alcançou a Mongólia e a China. Se bem que conste terem sido enviadas, nos princípios de sua história, missões budistas para a Ásia Ocidental e norte da África, não lograram elas resultados duradouros. Parece que as grandes crenças teístas (zoroastrismo, judaísmo, cristianismo e islamismo foram baluartes mais intransponíveis do que as cadeias de montanhas que separam a Índia da Ásia Central e Oriental.

NOS DOMÍNIOS DO BUDISMO HINAYANA

Em sua conquista do Ceilão e dos países do sudeste da Ásia, o budismo obteve um domínio permanente. Estes povos foram seguidores de Buda durante séculos e permaneceram leais até o dia de hoje. O budismo dessas terras é predominantemente do tipo Hinayana, se bem que elementos do Mahayana e de outras influências hindus façam parte dêle. Com efeito, o budismo foi para esses povos não simples religião, mas o veículo da superior civilização hindu, levando-lhes dêste modo muito do que não era estritamente budista.

1. *Ceilão.* O budismo foi implantado pela primeira vez, em Ceilão, pelo Rei Asoka. Parece ter ganho terreno rapidamente, e em breve surgiam centros monásticos, muitas vezes sob o patrocínio dos soberanos nativos que se diziam de descendência indiana, e pareciam envaidecer-se do budismo como flor da cultura ancestral. O Ceilão não só recebeu do budismo valores religiosos, arte, literatura e cultura geral, mas também contribuiu

com alguma coisa. Foi no Ceilão que o *Cânone de Pali* foi escrito pela primeira vez e assim fixado de forma permanente. Os cronistas de Ceilão transmitiram muito das primitivas tradições budistas, e dêste modo reforçaram a fé. Foi em Ceilão que Buddhaghosa escreveu suas grandes exposições dos ensinamentos mais tarde aceitos para sempre como padrão do mundo Hinayana. De muitos outros modos o budismo de Ceilão tem sido fonte inspiradora e sede de autoridade. Apesar de ter sofrido épocas de fraqueza e de declínio, como certa vez em que teve de ser reerguido por monges da Birmânia, o budismo de Ceilão tem permanecido bastante leal aos ensinamentos do Mestre, e continua até hoje como a religião predominante da ilha.

2. *Birmânia*. A história do budismo na Birmânia é obscura. É possível que Hinayana tenha alcançado a Birmânia do Sul nos princípios da era cristã. Certo é que, no século IV, já estava estabelecido ali. A Birmânia do Norte foi a primeira a cair sob a influência de Mahayana e de outras fôrças indianas. Entrou também em contato com a China de Tang, quando o budismo estava no seu apogeu. Anais chineses indicam que os birmanêses eram budistas fervorosos. Mas, se bem que imprecisos seus primeiros passos, já no século XI o budismo Hinayana se tornara a religião oficial dos birmanêses, e como tal se mantém até os dias de hoje. Durante os séculos XII e XIII, o budismo birmanês foi conhecido por seus grandes centros de estudos, e por sua magnífica arquitetura, da qual o imponente Shwe Dagon, em Rangum, é um digno sucessor. A despeito dos acordos demasiadamente fáceis com os inferiores cultos nativos, tem desempenhado papel significativo na história da Birmânia, e a grande maioria de seu povo viveu e continua a viver decisivamente sob a sua influência.

3. *Sião*. Como os singaleses e birmaneses, os siameses são adeptos leais do Buda. É possível que êste povo tenha sofrido a influência do budismo chinês antes de ter vindo do norte para a sua pátria atual, o que se deu por volta do século XIV. Mas, logo depois de seu estabelecimento, sofreu cada vez mais a influência do budismo singalês e birmanês, e assim veio a constituir o terceiro membro do domínio Hinayana.

4. *Camboja*. É possível que o budismo tenha alcançado Camboja já no século VI. Até o século XIV a religião de Camboja era realmente uma mistura de budismo Mahayana e de hinduísmo. Na última parte desse período, esta crença mista revelou-se em magnífico estilo de arquitetura, cujo exemplo mais notável é a antiga cidade de Angkor, e sobretudo a majestosa Angkor Wat, que melhor conserva essa glória. Depois do século XIV, Camboja sofreu cada vez mais a influência do budismo siamês, e assim o tipo Hinayana suplantou aos poucos a crença primitiva.

5. *Arquipélago Malaio*. O budismo também invadiu o arquipélago malaio, especialmente Java, onde se encontra um de seus maiores monumentos de arquitetura, o Borobodoer. Esta grande edificação é “um verdadeiro catecismo de pedra, onde cada detalhe ensina algo de novo ao crente”. O budismo foi levado a essas ilhas, em grande parte por colonizadores hindus, vindos de zonas em que prevalecia o tipo Mahayana, e daí ser o budismo de Java uma mistura de Mahayana e de hinduísmo, se bem que não lhe falem características Hinayana. O advento do Islame, porém, foi provocando o desaparecimento do budismo.

Há, naturalmente, variações no budismo dessas terras. Em cada país, tomou colorido local e fez seus acordos com os antigos cultos nativos. Assim é que os budistas da Birmânia temem e procuram apaziguar os “Nats”, espíritos ancestrais; sua adoração e seus festivais há muito constituem parte do calendário budista. Da mesma forma os budistas siameses adoram seus “Phis” e conservam outros elementos de sua fé primitiva. Mas, se bem que existam variações causadas pela mistura dos cultos locais, nota-se que há extraordinária semelhança nas principais características das religiões, devido ao elemento Hinayana, que permaneceu bastante uniforme através dos séculos, em todas essas terras.

Assim é que todos os hinayanistas, de Ceilão até Camboja, têm praticamente o mesmo cânone de escrituras, o *Cânone de Pali*. Estas escrituras são escrupulosamente estudadas pelos numerosos monges; partes delas são lidas em vernáculo para os se-

guidores leigos em ocasiões determinadas, portanto com real proveito. Em tôdas as terras onde predomina o Hinayana, os monges têm um papel importante na vida dos povos. Apesar de haver uma grande distinção entre monges e leigos, como sempre se fêz no budismo, há, não obstante, um sentimento de verdadeira comunhão entre êles. O próprio número dos monges é um índice do poder do budismo. Dentre os 3.000.000 de budistas de Ceilão, 8.000 são monges. Para a Birmânia as cifras são respectivamente 11.000.000 e 90.000, e para o Sião, 9.000.000 e 50.000. Como os monges são, em grande parte, isentos das tarefas comuns, e devem ser providos de comida, roupa e abrigo, poderia parecer que essas dezenas de milhares de monges fôsem consideradas como um encargo pela população. Mas isso não se dá, pois êles são geralmente muito bem considerados. Há para tanto duas razões importantes. Uma delas é serem tidos por homens santos, que renunciaram ao mundo para seguir o caminho do Buda. Se bem que o leigo não esteja disposto a renunciar ao mundo, admira o homem que o faz, e sente, no fundo de sua alma, que algum dia, na velhice ou em outra encarnação, êle próprio dará também êsse passo importante. Entrementes, cabe-lhe fazer o melhor, que pode para sustentar aquêles que levaram a sério o ensinamento de Buda. Acredita que, assim agindo, acrescentará um certo mérito aos que já tem. A segunda razão para a estima em que os leigos têm os monges é o fato de êles fazerem certas tarefas que são de real valor para os leigos, a par das essencialmente religiosas. A principal, naturalmente, é a sua função de mestres. Durante séculos, os monges budistas dessas terras Hinayanas têm sido os defensores do estudo. Na Birmânia, o grau de alfabetização relativamente elevado da população é devido quase exclusivamente à obra dos monges. Esta situação pode modificar-se, e realmente já começou a sê-lo, pois de acôrdo com estatísticas recentes o número de escolas monásticas na Birmânia diminuiu de 3.092 para 928 nas duas últimas décadas. Mas, de um modo geral, o monge budista ainda ocupa um lugar de destaque na vida de todos êsses países budistas, o que, além de outras razões, nos permite dizer que o budismo é a religião da grande maioria de sua população.

Talvez nada sirva melhor, para exprimir o que para o leigo inteligente significa o budismo nessas terras, do que alguns parágrafos da declaração feita por um budista de Ceilão ao *Daily Express* de Londres:

“Sim, sou budista. Fui educado no budismo. Minha gente é budista. Meus pais são pessoas piedosas. Adoram os três refúgios — Buda, Ensino, Sangha; e respeitam os *Silas*: não tirar a vida de ser algum, não roubar, não praticar o adultério, não mentir, não maldizer nem falar à toa, não freqüentar lugares onde se tomam bebidas alcoólicas. É isto o que praticamos, nós que somos budistas. Respeitamos e sustentamos os monges; damos esmolas quando eles, em suas peregrinações, passam por nossas casas, e em tôdas as ocasiões que aparecem; vamos ouvi-los recitar as escrituras. Quando os monges nos falam das escrituras, sempre se referem à melhor qualidade dos monges, ao destino melhor do homem que é monge. Damos valor aos monges e a seu modo de vida, não por querermos ser monges, mas por acreditarmos que cuidar dêles é o meio mais seguro de evitar um destino atroz depois da morte. Olhar por eles só nos trará benefícios...

Acreditamos que Buda não era apenas um homem; era um homem extraordinário, era um ser maravilhoso. E sabemos que nós outros não podemos penetrar bem no que êle pensava. “Acreditamos que êle não esteja mais em mundo algum, nem na terra, nem em qualquer outro. Não renasceu. É impossível imaginá-lo. Podemos rezar a êle, e o fazemos; podemos meditar sôbre êle e sôbre o que dêle nos contam, e assim o fazemos; porém nunca procuramos uma resposta. Acreditamos que, de algum modo, seremos melhores se meditarmos e rezarmos.

Buda dizia que a vida era um Caminho, e os monges ensinam como seguir o Caminho Terreno, isto é, como andar direito nesta vida. A vida, porém, dizem eles, é muito, muito longa; depois dêste pedacinho que vivemos, não encontraremos nenhum bom caminho. Estaremos nas trevas”.

Esta declaração consta do relatório do Concílio Internacional de Missionários reunido em 1928 em Jerusalém (vol. I, *Vida e*

Mensagem Cristã aos Sistemas de Pensamentos e Vida Não-Cristãos, pág. 112 e seguintes).

Depois de exprimir a dúvida de que talvez os budistas não tenham sido muito fiéis ao que o Buda realmente ensinara sobre êsses assuntos, a declaração explica: "Talvez nosso Buda não quisesse que os homens o deixassem partir para êsse vazio absoluto quando deixasse a terra... Não acham que o professor perfeito, o auxiliar maior do que os deuses deve continuar auxiliando os homens, pelo menos até que êstes possam ver, com êle, o fim da longa jornada?"

Há bastante sentimento nestas palavras que exprimem a profunda necessidade que tem o homem de uma certeza sobre as finalidades da vida e de uma comunhão com deus ou "Buda eterno", sobre o qual o budismo Hinayana pouco diz de positivo ou de confortante.

Conquanto o budismo tenha sido durante séculos a religião dominante em Ceilão e nos países da Ásia de sudoeste, e apesar de ter sofrido relativamente poucas modificações durante todo êsse tempo, o contato dêsses povos com o mundo moderno está criando uma nova situação. Só o tempo poderá dizer que êxito terá o budismo e que papel desempenhará no futuro. Cresce a secularização, que contraria o ideal dos monges e desvia o interesse desta geração pela "outra vida" do budismo, para a vida presente, fazendo-lhe ver o que de bom oferece a ciência moderna. Isto, porém, não significa que a presente geração esteja abandonando o budismo por outra religião, ou que o budismo não seja capaz de se adaptar à nova situação. Pode ser necessária uma mudança um tanto radical, mas o próprio budismo já se mostrou capaz de suportar grandes modificações. De fato, há indícios de que tal esteja sucedendo. O budismo parece que atualmente se está tornando menos força espiritual do que no passado, mas há como que um ressurgimento dêle como força política. Um dos aspectos do despertar para o mundo moderno é o nacionalismo, que traz consigo o orgulho da tradição. Quando êsses povos pensarem em sua tradição nacional, terão forçosamente de pensar no budismo, pois nenhuma outra força tanto

contribuiu para ela, como o budismo. Ser leal singalês, birmanês ou siamês significa ser bom budista. Na verdade, os monges budistas, especialmente nos grandes centros, estão se interessando cada vez mais pela política e pelos negócios do mundo moderno. Isto é tão visível que os monges mais velhos e mais conservadores manifestam a preocupação de que o “verdadeiro budismo” não poderá sobreviver.

NOS DOMÍNIOS DO BUDISMO MAHAYANA

O budismo, como dissemos, propagou-se também para norte e para leste. Alcançou a bacia do Tarim provavelmente no século II A.C., senão antes. Muitas ruínas arqueológicas demonstram que essa região foi outrora um florescente domínio budista. Sua maior importância para o budismo, entretanto, reside no fato de ter servido de porta para a entrada da crença na China, de onde foi transplantada para a Coreia e o Japão.

1. *China*. As influências budistas provavelmente alcançaram a China antes da era cristã. A data de sua introdução oficial é geralmente calculada por volta do ano 65 A. D., quando os primeiros missionários budistas da Ásia Central passaram a residir na capital, sob o patrocínio real. Apesar de começarem em circunstâncias tão favoráveis, precisaram de muitos anos para se firmar na vida chinesa. Durante vários séculos foi o budismo propagado principalmente por estrangeiros, na maior parte por monges da Ásia Central e da Índia. Esses monges dedicavam seus maiores esforços na tradução dos textos budistas, quer do tipo *Hinayana*, quer do *Mahayana*. Este último, aos poucos, ofuscou o primeiro, resultando daí, sua predominância no budismo chinês.

A superior cultura dos chineses foi uma das razões por que o budismo custou tanto a conquistá-los. Não obstante a contribuição que o budismo viesse a dar à China mais tarde, a princípio não se apresentou aos olhos chineses como representante de uma civilização superior, como aconteceu com tantos outros povos. Mas, uma razão ainda mais forte para essa demora estava no fato de o budismo representar uma atitude para com a vida ra-

dicalmente diversa da chinesa. Sua concepção de ser a vida apenas sofrimento e vaidade, e o conceito primordial da “libertação do temido ciclo das reencarnações” contrariavam o ponto de vista chinês, que considera a natureza humana como naturalmente boa, e esta vida como digna de ser vivida e prolongada. Resumindo: não há maior contraste do que entre o espírito “do outro mundo” da Índia, e o “dêste mundo” da China; entre a “negação da vida” do budismo, e a “afirmação da vida” da China; entre o ideal budista que faz os monges abandonarem a família pelo “estado sem lar”, e o ideal do amor pela família dos chineses. Instintivamente, os chineses sentiam e continuaram a sentir por muito tempo, que o budismo trazia conceitos que minavam as bases sobre as quais repousa a civilização chinesa. Êste sentimento se manifestou especialmente nas pessoas mais imbuídas dos ideais e tradições do confucionismo. Chegou-se mesmo e inscrever numa pedra: “Quem dará alimento e roupa aos monges budistas, se não os confucionistas? E, se todos se tornarem monges e celibatários, quem serão os pais e as mães dos futuros budistas?”

Por outro lado, o budismo tinha algo que faltava ao confucionismo, especialmente ao confucionismo racionalista do período Han. Trazia uma mensagem mais verdadeiramente religiosa, e satisfazia uma profunda necessidade, mórmente do homem comum, cuja vida era difícil e estava longe de ser agradável. Constituíu um atrativo especial em tempos de instabilidade política e insegurança social. E tais períodos têm sido por demais frequentes na história chinesa. Um deles seguiu-se à queda da dinastia Han em 221 A. D., e perdurou até o século V. Durante êste tempo, despedaçou-se o mundo confucionista, apesar de com tanta precisão regulado. Povos estrangeiros irromperam pela China de Noroeste, e lá se estabeleceram, enquanto o resto do país se dividia em reinos rivais de curta duração. Alguns desses estrangeiros já tinham sofrido influência do budismo, e assim ajudaram a divulgá-lo em sua nova pátria. Eliminaram-se as restrições impostas pelo govêrno anterior e finalmente aos chineses foi permitido o ingresso nos mosteiros e a procura da consolação

nessa religião “do outro mundo”, especialmente no budismo Amitabha com sua mensagem sôbre o Buda Eterno e a “seara da felicidade”; e no Bodhi-sattva da misericórdia (Kuan Yin). Nos fins do século IV, afirmam alguns que a grande maioria da população na China de Noroeste se tornara budista, e até na região da Coréia o budismo estava sendo aceito como florescência da superior civilização chinesa. No princípio do século VI, havia feito tal progresso em terras da China, que Wu-ti, o zeloso governador daquela época, mandou fazer, em 518, a primeira grande coleção de escrituras budistas, estabelecendo assim um precedente que os governadores seguintes acharam conveniente seguir. Seis coleções semelhantes se elaboraram nos dois séculos seguintes, e, ao todo, os monarcas chineses patrocinaram 12 coleções principais, publicadas em muitas edições, algumas contendo mais de 1.600 obras diferentes, em mais de 5.000 volumes.

O budismo alcançou sua maior influência sob a grande dinastia Tang (620-907). Em 710, só na capital do país, havia 64 mosteiros e 27 conventos de freiras. Não só se tornara a religião dominante entre as massas, mas tinha ainda obtido grande ascendência nos círculos da côrte e entre as classes intelectuais, a despeito de continuarem os confucionistas a controlar os negócios de Estado e cuidadosamente manter sua posição de eminência como os eruditos da terra. Na arte e na literatura, o budismo exerceu uma tremenda influência, e nesse setor a China teria sido sensivelmente mais pobre sem a sua inspiração.

Mas, a despeito de sua popularidade e fôrça crescentes, o budismo muitas vêzes se defrontou com uma oposição tenaz do confucionista teimoso, que continuava a considerar a religião importada como inimiga dos interesses da China. Os taoístas, também, embora tivessem copiado muita coisa do budismo, tanto em ensinamentos populares como em matéria de organização eclesiástica e de ritual, usaram todos os meios possíveis para derrubar a religião rival. Por várias vêzes, foram impostas restrições pelo govêrno, instigado ora por confucionistas, ora por taoístas. A mais séria se deu em 845, e tomou o caráter de perseguição. Diz-se que foi ordenada a destruição de 4.600 grandes constru-

ções budistas, de 40.000 menores, e que 260.500 monges e freiras foram obrigados a voltar à vida secular.

Essas perseguições raramente duravam, pois não eram do gosto do povo, e, assim, o budismo logo se refazia. Mas, o grande golpe de 845 teve um efeito mais duradouro, pelo menos sobre o poder e a riqueza do budismo. Seu poder espiritual era, porém, profundo demais para ser exterminado. Realmente, durante o período Sung (960-1227), alcançou alguns de seus maiores triunfos, especialmente na arte e na filosofia. Neste último setor, isto se verificou com o fato de apresentar o neoconfucionismo, que pretendia ser pura e simples repetição dos ensinamentos de Confúcio, características claramente budistas. Isto é ainda mais evidente nos escritos do grande Wang Yang Ming (1473-1529). Assim, pode-se dizer que, embora o budismo fizesse poucas novas conquistas no exterior, e até mesmo perdesse parte do seu antigo prestígio, de tal modo se integrou na vida e no pensamento chineses, que os próprios confucionistas não podiam exprimir adequadamente a sua filosofia da vida, sem copiar muito da religião rival.

Durante o período Mongol (1280-1368), o budismo tibetano, ou lamaísmo, conseguiu grande aceitação entre a classe dominante. Isto teve uma influência considerável sobre o budismo chinês, nem sempre para o bem. O período Ming (1368-1644) foi, em geral, de ressurreição das coisas chinesas, e dêsse modo o confucionismo se fortaleceu, enquanto o budismo sofria certas restrições. A dinastia Manchu (1644-1911) mostrou-se, de certo modo, ainda menos favorável ao budismo, apesar de terem alguns de seus governantes concedido certos favores, como boa política, desde que muitos de seus súditos eram, afinal de contas, budistas fiéis. Com efeito, o budismo fôra por tanto tempo um fator vital na vida do povo, que não podia ser ignorado impunemente, nem reprimido violentamente. Um dêsses monarcas mais diplomáticos disse: “Desde a antiguidade, os Imperadores e Governantes de nossa terra têm moldado suas normas de governo sobre os princípios do confucionismo. Mas o confucionismo não é a única doutrina; existe também o budismo. Essas

duas doutrinas são como as asas de um pássaro: cada uma requer a cooperação da outra.”

Escolas do Pensamento Budista. Depois de o budismo tomar uma feição mais ou menos nativa na China, apareceram várias escolas de pensamento. A maioria delas veio da Índia. Sofreram, contudo, grandes modificações para adaptar seus ensinamentos à vida e aos ideais chineses. Dez ou mais dessas escolas se desenvolveram no século VIII. Depois disto, não surgiram outras. Novos surtos tomaram a forma de irmandades, organizações de leigos e sociedades secretas semi-religiosas, que têm desempenhado um papel importante até hoje.

Das dez escolas referidas, duas ou três eram Hinayana. Faziam da vida monástica o seu ideal e seguiam as doutrinas fundamentais do antigo budismo indiano. As outras escolas foram do tipo Mahayana. Se bem que divergissem radicalmente entre si, quando propagadas pela primeira vez, mais tarde se fundiram.

Uma das mais importantes dentre essas escolas foi a de Chan, ou Contemplativa, baseada nos ensinamentos do patriarca Bodhidharma, que veio da Índia no ano 520 A. D. Bodhidharma, ou Tamo, que se supõe ser o vigésimo-oitavo patriarca dessa escola, estava de muitos modos mais próximo dos verdadeiros ensinamentos de Buda, do que a maior parte dos outros, especialmente quando frisava a idéia de que a mais profunda verdade deve ser obtida pela compreensão intuitiva. Encontrar a natureza de Buda no próprio coração é a suprema sabedoria e o maior bem. As boas obras, a disciplina ascética e o estudo cuidadoso das escrituras são de todo inúteis, se não nos conduzem à realidade final. Tôdas essas coisas são apenas “o rastro da caça que o caçador quer apanhar, mas não a própria caça”.

Êste tipo de budismo tem grande afinidade com a filosofia taoísta, pois ambos são espécies de misticismo. O taoísmo é um misticismo da natureza, mais que o budismo Dhyana em sua forma indiana; mas, quanto mais êste último se ambientava na China, mais se assemelhava ao taoísmo. Assim, não só via a verdade final na própria natureza do homem, mas também achava que a vida é baseada na Natureza, o que é bem chinês. Esta afinidade

íntima ficou bem demonstrada no período Sung, quando o taoísmo e o budismo se tornaram fontes de inspiração para os grandes pintores daquela época. Na quietude de seu mosteiro nas montanhas, longe do mundo agitado, o monge artista não só se encontrou próximo de Buda, mas também sentiu a beleza da natureza que o cercava, e com o pincel transmitiu essa impressão ao papel ou ao rôlo de sêda.

Na escola Tien Tai, fundada por Chih-kai, encontramos uma doutrina diferente. Chih-kai fôra discípulo de Bodhidharma e embora considerasse válidos os ensinamentos de seu mestre, sentia que havia mais a dizer. Como bom chinês, tinha em grande conta os livros e a sabedoria adquirida pelo estudo formal. O homem é ignorante e necessita da instrução. Precisa tirar proveito da experiência dos outros, transmitida pelos livros, especialmente pelas vastas escrituras do budismo. De seus estudos, Chih-kai aprendeu que é possível seguir diferentes caminhos para atingir o mesmo objetivo. A meditação e a comunhão mística com o eterno; a disciplina ascética e as obras de mérito; a simples crença na misericórdia de Buda todo piedoso levam ao mesmo fim. Todos êstes são caminhos válidos, devendo cada um ser adaptado para servir às necessidades de cada temperamento. Um resultado importante dessa largueza de vista foi que Tien Tai, e Ten-dai, seu rebento japonês, vieram a representar o tipo tolerante do budismo, e como tal tornaram-se modelos de várias outras escolas, cada uma dedicada ao desenvolvimento de certos aspectos dêsse ensino generalizado.

A escola que representa o maior desvio do budismo original, e que tem tido o maior número de adeptos na Ásia Oriental é a chamada "Escola da Terra Pura". Seus ensinamentos giram em tôrno do Buda Eterna Amitabhá, Omíto-fu, e de sua "terra da felicidade", pura, à qual êle conduz todos os que depositam confiança no seu nome. Esta escola não nega a validade de outros meios de salvação, nem a existência de outros budas, mas sustenta que para o homem fraco e pecador, o meio mais fácil e melhor para conseguir a salvação não é a confiança em si próprio ou a sabedoria filosófica, mas sim a fé e a confiança na di-

vina misericórdia do Buda. Talvez não seja de estranhar que essa escola tenha muitos adeptos, e que, no decorrer dos séculos, seus ensinamentos fôssem mais ou menos adotados por tôdas as outras escolas.

Uma quarta escola deve ser mencionada, a escola Chen-Yen ou do Mistério. A verdade final está além do que as palavras podem exprimir, e melhor se comunica por meio de símbolos e sinais místicos. É uma espécie de panteísmo, em que o Buda Eterno Vairocana é representado como a Idéia Universal e a fonte de tôda a sabedoria. Vairocana é ainda a fonte dinâmica de tôdas as coisas, a realidade final, da qual emana a existência dos homens. Assim, o homem é uma emanção do Ser Infinito, do Buda Eterno; participa da natureza do Buda, e portanto pode tornar-se um Buda, ou voltar à fonte da qual se originou.

Este raciocínio tem íntima afinidade com o Vedanta indiano. É um desenvolvimento do budismo, a fundir-se cada vez mais com o hinduísmo. Em seus aspectos populares, compreende muitas coisas que o budismo original e os filósofos da Índia já haviam afastado, especialmente o misticismo, o amor à magia e a tendência para o erótico. O simbolismo e a magia se verificam especialmente nas cerimônias de enterros que, na China, sempre tiveram grande relêvo. A certas cerimônias são atribuídos efeitos mágicos. Assim, o espírito pode ser salvo do Inferno e trazido ao Reino da Salvação por meio de cerimônia apropriada. Essa cerimônia não simboliza apenas a realidade, mas cria a realidade, quando devidamente executada. E o que se faz para os mortos também pode ser realizado para os vivos, por meio de sinais cabalísticos e cerimônias adequadas.

Houve várias escolas filosóficas de importância para alguns poucos intelectuais, mas que nunca afetaram a religião do povo. Uma das últimas escolas que surgiram foi uma espécie de ressurgimento do antigo ideal monástico, e um protesto contra a tendência Mahayana chinesa, em virtude da qual o budismo se afasta da base original e se amolda ao ambiente local. Neste processo, o budismo ganhava e perdia. À medida que entrava em acôrdo com os melhores aspectos da filosofia taoísta e da mo-

ral confucionista, tornava-se uma religião mais adequada aos chineses. Mas, por outro lado, estava pronto demais a fazer acôrdos com as crenças e práticas supersticiosas das massas, e por isso sua forma popular quase não seria reconhecida pelo fundador do budismo.

É difícil dizer-se qual a verdadeira fôrça do budismo na China de hoje. Parece que tem decaído nos últimos anos. Ainda existem alguns grandes centros monásticos. Em certas partes do sul da China e no vale inferior do Yangtze, os templos são bem conservados. Mas na maior parte do país, o budismo perde terreno. Devemos ajuntar, entretanto, que há alguns grandes chefes que tentam dar vida nova a essa antiga fé. Há, aqui e acolá, uma espécie de renascimento da religião entre leigos, mas é cedo para se dizer da sua significação.

2. *Tibete*. O budismo tibetano, mais conhecido como lamaísmo, é, de vários modos, um desvio tão radical, que a rigor não devia ser incluído neste capítulo. Além disso, requereria muito espaço para apresentá-lo mesmo esquematicamente; de modo que mencionaremos apenas algumas de suas feições mais características.

O lamaísmo é uma forma do Mahayana Tântrico, que se originou na Índia quando o budismo visivelmente degenerava, e quando um simbolismo complicado de fórmulas místicas fazia sombra aos verdadeiros ensinamentos do Buda. Por outro lado, eterniza muita coisa da religião nativa do Tibete, crença em inúmeros espíritos e demônios ferozes que controlam a vida do homem, os quais, por medo, o homem procura apaziguar ou dominar por encantamentos e fórmulas mágicas. No lamaísmo, portanto, até os Budas Eternos do Mahayana funcionam menos como seres benignos do que como espíritos poderosos, que por sua fôrça superior dominam os demônios e os obrigam a servir, e não a injuriar os homens. Esta compreensão dos Budas se verifica freqüentemente na arte tibetana, que os representa sob aspectos ferozes e dêsse modo faz parecer mais com superdemônios do que com entes benignos e tranqüilos. O auxílio divino é invocado pelo uso dos textos sagrados, por repetições intermi-

náveis de certas orações e fórmulas de ritual, às quais se atribuem poderes mágicos. Assim, a oração "Om mani padme hum" está em todos os lábios, é gravada ou pintada nas pedras e paredes, estampada em bandeiras, e gira eternamente em inúmeras rodas. Sua significação exata não é clara, mas ninguém duvida de sua eficácia contra as forças do mal.

O Tibete, é verdade, recebeu algo mais puro do budismo, e seus centros monásticos têm sido por vezes grandes centros de sabedoria budista. Nêles se fizeram traduções precisas dos textos sagrados, se desenvolveu uma aproximação do teísmo com a doutrina Adi-Buda. Seus monges vivem piedosamente, e transmitem aos leigos os verdadeiros ensinamentos do Buda. Mas, freqüentemente, os textos sagrados são mais apreciados por seu alegado poder sôbre as forças do mal, do que pela orientação que dão para a verdade e a vida superior.

Outra característica do lamaísmo digna de menção é a identificação da religião com o Estado. O Tibete é uma teocracia. O Dalai Lama, entronizado em Lhasa, é supremo tanto nos assuntos espirituais como nos temporais. Os grandes lamas dos centros monásticos juntamente com milhares de lamas ou monges, praticamente governam a nação. Em nenhum outro país do mundo há uma percentagem tão grande da população envolvida no "negócio" da religião. Desde os primórdios do budismo no Tibete, os monges não levaram muito a sério os votos que exigiam a renúncia ao mundo. O ideal do celibato foi grandemente ignorado, o que talvez fôsse natural, pois mesmo os Budas dêsse budismo tântrico são representados como tendo a sua "shakti" ou esposa que a arte tibetana apresenta de modo por demais realista.

Em alguns mosteiros, as qualidades para que o Grande Lama conserve sua situação de chefe não dependem de aptidão espiritual, uma vez que se trata puramente de uma questão de herança. Em mosteiros do ramo "reformado", onde prevalece o ideal do celibato, considera-se que os Grandes Lamas, ou abades, são encarnações sucessivas de um Bodhi-Sattva, ou que cada abade é a reencarnação de seu predecessor. Este princípio também se apli-

ca ao Dalai Lama, que é considerado como a encarnação do Boddhi-Sattva Chenrezi (Avalokitésvara), sendo assim o “Buda Vivo”. A ligação íntima da religião com o Estado naturalmente dá sanção divina ao reino do Dalai Lama, e ao domínio dos Grandes Lamas; isto, em parte, explica a grande influência do lamaísmo, não só sobre os tibetanos e mongolianos, cuja religião também é esta, mas, por vêzes, até na China, onde foi protegido pela dinastia mongólica e mesmo pela Ming, como um eficaz instrumento de Estado.

3. *Coréia*. Em 372 A. D. o budismo penetrou na Coréia, onde foi recebido como parte da muito admirada civilização chinesa. Como tal, floresceu na península durante séculos. Estabeleceram-se grandes centros monásticos, e ergueram-se templos nas cidades e vilas para as multidões fazerem seu culto e tomarem parte nos festivais religiosos. Até os círculos da côrte comemoravam essas festas com grande esplendor, e sofreram a influência do budismo. Mas, conquanto o budismo se tornasse, assim, uma grande força na vida coreana, era mais uma cópia de parte da civilização chinesa do que uma religião com seu valor próprio. Os budistas coreanos conservavam e reproduziam fielmente o que tinham recebido, mas não se pode dizer que tenham acrescentado nada de original à literatura ou interpretação da doutrina, nem mesmo à arte e às exteriorizações da religião. Devido a essa relativa esterilidade, quando uma nova onda de civilização chinesa invadiu a Coréia no século XIII, sob a forma do neoconfucionismo, os líderes budistas não foram capazes de resolver os problemas recém-criados. As classes superiores e governantes voltaram-se para o confucionismo, seguindo o exemplo do que haviam feito as classes semelhantes na China. Embora os monges budistas procurassem desempenhar um papel nessa nova situação, não o conseguiram, pois sua posição de chefes espirituais fôra sacrificada pelo seu espírito mundano.

A partir do século XV, o budismo entrou em franca decadência; fecharam-se os mosteiros da capital e de outras cidades, e de outras disposições contra êle usou o govêrno. Isto teve como resultado um declínio bastante rápido, e hoje em dia só restam

poucos dos antigos templos e mosteiros, em alguns distritos do campo ou de paragens remotas das montanhas. Durante as últimas décadas, os budistas japoneses fizeram algumas tentativas para reanimar o budismo na península, mas não obtiveram grande sucesso.

4. *Japão.* O budismo alcançou o Japão através da Coreia, em 552 A. D. O Rei Paikché, um dos três reinos em que se dividia a Coreia, procurando fazer uma aliança com o Imperador do Japão, mandou-lhe presentes que incluíam escrituras, imagens e objetos do cerimonial budista. Recomendou o budismo como “o mais excelente de todos os ensinamentos, apesar de difícil de aprender e compreender”, mas acrescentava, “traz bênçãos intermináveis e incomensuráveis, até mesmo a obtenção do esclarecimento supremo”.

O budismo foi recebido com bastante consideração, e conquanto houvesse facções contrárias à nova religião, bem cedo conquistou algum prestígio, especialmente nas classes superiores. Com efeito, Shotoku Taishi, o príncipe regente (593-622) tornou-se budista fervoroso. Protegeu o budismo de vários modos, declarando serem seus ensinamentos uma boa base para o Estado. Na verdade o budismo era, não só muito superior ao culto xintoísta como religião, mas também o veículo da superior civilização chinesa. Trouxe consigo muita coisa nova e interessante para os japoneses simples e ignorantes daquele tempo. Monges e artistas budistas, tanto coreanos como chineses, durante os dois séculos seguintes, representaram um papel importante na educação dos japoneses, contribuindo para que o Japão viesse a fazer parte daquela grande área cultural que tem a China como centro. Nara, a antiga capital do Japão, tornou-se uma cidade budista, e até hoje podemos ver em seus templos e tesouros de arte ainda existentes, o lugar de relêvo que o budismo conquistou no século VIII. Certamente sua influência ainda não era muito grande nas províncias nem nas classes inferiores, e passaram-se mais uns quatro séculos para êle se tornar realmente a religião do povo.

Como em outros países, o budismo no Japão fez suas conquistas adaptando-se aos cultos locais. Exemplo frisante disso é a enorme estátua do Buda Vairocana erigida em Nara no século VIII, e que ainda é hoje objeto de veneração. Foi construída com a explicação de que Amaterasu (principal divindade xintoísta) e este Buda são uma e a mesma pessoa. A isto bem cedo se seguiu a noção de que as miríades de divindades xintoístas são emanções do Buda Eterno e formas japonesas dos vários Budas e Bodhi-Sattvas do budismo Mahayana. Em consequência dêsse sincretismo, o budismo tornou-se, e permaneceu durante séculos, a força espiritual e intelectual dominante na vida japonesa, especialmente nas classes superiores e mais inteligentes, enquanto os primitivos cultos conservaram sua influência nas aldeias e entre as massas ignorantes.

Com o advento do nono século, o budismo teve como que um novo surto. Desta vez, as forças animadoras não eram mais estrangeiras, mas sim monges japoneses que haviam estudado nos grandes centros monásticos da China. Destacam-se dois homens: Dengyo Daishi e Kobo Daishi, fundadores das seitas Tendai e Shingon, respectivamente. Essas duas seitas logo ofuscaram as seis antigas seitas “Nara” e dominaram a vida cultural e religiosa até o século XII. Embora fossem importações da China, e assim representassem uma nova onda de influência chinesa, evoluíram segundo moldes japoneses.

Tendai, como o Tien Tai na China, representava um tipo de budismo tolerante, que seguia o volumoso cânone budista e frisava os vários aspectos da Verdade. Essa largueza de vistas fez do centro monástico no Monte Hiei, perto de Kyoto, a fonte dos estudos budistas e de novas seitas japonesas. Seguiu as pegadas de seus precedentes. Em Tendai, entretanto, se valorizava um pouco mais o lado prático das coisas, do que no Tien Tai chinês. É por isso que, a despeito de sua largueza de ver a verdade sob várias faces, muitos monges abandonaram essa seita para formar outras que fossem mais religiosas.

Foi Shingon a escola que transmitiu os “ensinamentos misteriosos” da escola chinesa Chen Yen, mas seu fundador no Ja-

pão, Kobo Daishi era por demais original para ser um simples transmissor. Com efeito, idealizou um plano notável para a harmonização religiosa, abrangendo tôda a gama das religiões da Ásia Oriental, postas em escala ascendente. Assim, como japonês de mentalidade prática, dava o primeiro lugar, na extremidade inferior da escala, às necessidades físicas do homem; depois vinham os valores morais como eram expressos no confucionismo a seguir, as realidades espirituais cósmicas frisadas no taoísmo e os vários graus de compreensão espiritual nas diferentes escolas do budismo; terminava com o Shingon, a “palavra verdadeira” coroando tudo. Êste ápice foi por êle definido como a “visão do mistério cósmico, por meio da qual a pessoa compreende que tudo é divino”. Não sòmente o homem tem a natureza do Buda, como também tôda a existência é uma manifestação do Buda Eterno, que ultrapassa todos os conceitos e é mais bem expresso por ritos e símbolos místicos. Isto pode parecer uma espécie de misticismo sem senso prático, mas Kobo Daishi e outros budistas de seu tempo davam a seus ensinamentos um caráter muito prático, em estilo verdadeiramente japonês, e o budismo logo se revestiu de atributos mundanos. Quando Kyoto, chamada “Heian” (paz e tranqüilidade) se tornou uma grande cidade, encheu-se de magníficos templos e salões em que eram realizados rituais e cerimônias complicadas para impressionar o povo. Até os imperadores, que se diziam descendentes de Amaterasu, divindade xintoísta que representa o Sol, tornaram-se ardentes budistas e contribuíram para êsses esplêndores mundanos. Alguns se apaixonaram de tal forma que renunciaram ao trono, para se tornarem monges, e consideravam uma honra receber o título de “Ho-O”, Rei da Lei de Buda. O domínio da vida intelectual pelo budismo pode constatar-se, pelo fato de a literatura dêsses séculos ser proveniente dos monges que escreviam em chinês, língua das *Escrituras Sagradas*. A literatura secular também demonstra um forte sabor budista. Nota-se em tôda ela o caráter evanescente da vida, comparada esta com o riacho que não se detém e com o botão da cerejeira que logo cai por terra.

Embora o budismo dominasse dêste modo a vida da capital e os círculos superiores da sociedade, e aumentasse seu poder e

prestígio, não aumentou proporcionalmente seus recursos íntimos, com o passar dos séculos. Com efeito, tornou-se por demais semelhante à cultura efeminada dos círculos em que obtinha seu maior sucesso. Entretanto, quando, no século XII, o interesse japonês se mudou para a vida simples mas vigorosa das províncias, ocorreu no budismo uma mudança para melhor, tornando-o afinal a religião do povo daquele país. Esta mudança foi marcada pelo aparecimento de três novos tipos de seitas budistas, que divergiam bastante entre si, mas que tinham em comum a característica de serem inteiramente japonesas e não prolongamentos do budismo chinês.

A primeira, cronologicamente e quanto à extensão de sua influência, foi o budismo Amitabha. Fôra uma corrente secundária nos antigos ensinamentos Tendai, mas agora se exprimia em quatro seitas, distintamente, “Amida”, duas das quais, a Jodo, “terra pura”, e a Jodo Shin, “verdadeira terra pura”, conquistaram grande número de adeptos e conservaram poderosas influências até o dia de hoje. Esta escola “Amida” tem muito de comum com a escola “Terra Pura” do budismo chinês, porquanto ambas baseiam seus ensinamentos nas três *Escrituras Amitabha* do *Cânnone Chinês*, girando em torno do culto do Buda da Vida e da Luz Eternas, e da salvação na Terra Pura. Mas essas seitas japonesas, e particularmente a grande Jodo Shin, tornam êsses ensinamentos muito mais explícitos e práticos. Assim, Shimram, o fundador da seita Jodo Shin, considerava o homem acima de todos os seres da eternidade e sustentava que êle é feito assim, não em virtude de uma profunda compreensão filosófica, nem por se erguer a êsse plano elevado por seus próprios esforços, mas sim por simples fé e confiança no misericordioso Buda Amida. Que êle pronuncie com tôda a fé, simples mas sincera, a oração “Namu Amida Butsu”, Ave o Buda Amida: “eu te adoro, ó Buda da Vida e da Luz Eternas”, e se salvará. As boas obras naturalmente têm o seu lugar, são, porém, mais expressões de gratidão do crente pelo dom de salvação de Amida, do que um meio de conseguir a salvação.

O homem, entretanto, é também dêste mundo, e deve tomar parte na vida. Em consequência, Shimram considerava a religião

no lar como mais importante do que a religião dos templos. Embora tendo sido monge Tendai, renunciou à vida monástica, casou-se, constituiu família e viveu como um homem normal do Japão. Isto, naturalmente, chocou os elementos mais conservadores, mas explica por que esta seita se tornou tão popular e por que, no mundo moderno, mantém o lugar conquistado.

Um segundo tipo de budismo japonês é o Zen. Este tem suas raízes nos ensinamentos da escola chinesa Chen, e, de certo modo, parece mais próximo dos ensinamentos do Buda, tendo-se, porém, identificado completamente com o Japão. Quando introduzido por monges japoneses que haviam estudado na China, foi uma nova onda de influência chinesa, que trazia consigo muito da filosofia neoconfucionista e da arte Sung. Mas tudo logo tomou um colorido japonês. Seu principal centro foi Kamakura, a capital dos Shoguns, que se iam tornando os verdadeiros governantes do Japão. Atraiu muitos adeptos de natureza mais robusta, especialmente os militares. Estes homens desprezavam os meios de salvação “fácil” e “rápido” proclamados pelas seitas Amida; consideravam isso um evangelho para fracos, e mera fantasia. Zen prega a confiança em si próprio e a autodisciplina, se bem que acrescente ser isso possível porque o homem tem no centro de seu verdadeiro ser a natureza do Buda. Mais profundamente, sustenta que o Buda Eterno ou Absoluto transcende tão completamente os conceitos limitados do homem, que a verdade pode exprimir-se melhor por paradoxos do que por afirmativas diretas. Mas, tudo isto é alta filosofia. O adepto comum de Zen, especialmente dos militares, via nêle um meio de autodisciplina, que o fortalecia contra as duras realidades da vida, e lhe dava coragem para enfrentar o que se lhe antolhasse.

O terceiro tipo de budismo japonês começou no século XIII e tem desempenhado papel importante desde então. É o Nichiren. Seu nome é o de seu fundador. Em seus ensinamentos mais importantes, remonta a uma das fases da doutrina Tendai, especialmente porque gira em torno do Buda Eterno da famosa *Escritura do Lotus*, que o Tendai, com tôda a consideração pelo volumoso cânone, escolhera por ser a maior. De

fato, Nichiren se considerava o restaurador dos ensinamentos puros de Dengyo Daishi, o fundador do Tendai japonês. Esses ensinamentos, sentia êle, estavam sendo ofuscados pelas novas seitas que surgiam, a saber: as seitas Amida e Zen. Denunciava essas seitas em termos violentos, dizendo serem falsos seus ensinamentos. Mas Nichiren não era apenas um budista fervoroso; era um patriota. Para êle, religião e patriotismo eram uma coisa só. Via nas divisões do budismo o enfraquecimento do Estado. Assim como nenhum homem tem dois pais, nenhuma nação dois governos, e como há um único Sol nos céus, só pode haver uma religião. Para êle só havia o Buda glorificado na *Escritura do Lotus*, conhecida no Japão como *Hokkekyo*. Nichiren transmitiu aos seus seguidores a sua paixão, bem como a sua intolância, mas, infelizmente, não as restrições de sua inteligência, de modo que esta seita se tornou a única do Japão ou do budismo, que afirma com fanatismo que sua fé é a única verdadeira. Com efeito, o “Namu Myoho Renge-kyo”, Ave a Escritura do Lotus da Boa Lei, pronunciado incessantemente pelos seguidores de Nichiren, especialmente em festivais, é mais um grito de luta, do que uma afirmação inteligente de fé. A maioria desses adeptos ardorosos adora cegamente a sua escritura, relegando para segundo plano a leitura e compreensão de seu conteúdo.

Esses três principais tipos de budismo cresceram em popularidade e ofuscaram as seitas mais antigas. Durante o período de guerras intermináveis e lutas internas por que passou o Japão entre os séculos XIV e XVI, a seita Amida naturalmente apresentava grandes atrativos com sua mensagem de salvação na “terra da felicidade”. Zen, religião dos guerreiros, e a seita combativa de Nichiren, apresentavam outros atrativos. Houve, simultaneamente, um renascimento dos cultos xintoístas. Tudo isto conduziu a um novo sincretismo em que os Budas e Bodhi-Sattvas eram proclamados como originais e universais, e as divindades xintoístas, sua forma japonesa. Mas a maioria das divindades xintoístas secundárias desapareceu de cena, tornando-se o povo adepto de uma ou de outra dessas seitas budistas. Tão grande se tornou o poder do budismo no Japão, que cada uma

das seitas possuía extensas propriedades doadas pelos fiéis, e alguns templos se tornaram verdadeiros estados feudais, com “monges guerreiros” para defenderem seus bens temporais. Um índice do poder terreno do budismo é o fato de terem sido os seus centros monásticos os últimos baluartes conquistados no século XVI, quando os numerosos estados feudais já eram dominados pela ditadura militar de shoguns Tokugawa. Assim é que a religião do suave Buda e sua fé indiana no “outro mundo” se tornaram “terrenas” demais no Japão do século XVI.

Durante o Shogunato Tokugawa (1600-1868), o budismo se manteve relativamente estável. Por razões de Estado, os shoguns encorajaram o neoconfucionismo, mas o budismo continuou a ser a religião do Estado. Realmente, em virtude da supressão do catolicismo durante aquêlê período, exigia-se que tôdas as famílias japonesas se registrassem como adeptas de alguma das seitas budistas, de modo que a extensa organização eclesiástica budista era usada como instrumento do Estado.

Com a abolição do Shogunato, em 1668, o budismo não se manteve nessa posição, e de outros modos sofreu também grande perda de prestígio. Certas propriedades foram confiscadas, além de se tomarem outras disposições semelhantes, o que teve, a princípio, um mau efeito. O budismo, entretanto, em breve se adaptava à nova situação. Seus 70.000 templos, muitos de arquitetura maravilhosa, têm-se geralmente conservado em boas condições; e estruturas novas, como o Tsukiji Honwanji de Tóquio, com o mais moderno equipamento, constituem uma evidência inconfundível do lugar duradouro que o budismo ocupa na vida japonesa. A destruição, durante a guerra, das cidades maiores do Japão ocasionou graves baixas nas edificações budistas, e resta ver quantas delas serão reconstruídas. Cada uma das seitas mais importantes tem suas próprias instituições educacionais, publica sua própria literatura e, de vários outros modos, encoraja a sua fé. É verdade que nos últimos anos o neoxintoísmo tem adquirido importância, mas isso é devido muito mais aos treze séculos de influência budista do que aos insignificantes elementos do antigo xintoísmo. O xintó procurou dominar o Estado nas últimas dé-

cadás, e o povo japonês, composto de súditos leais, parecia seguir seus ditames, mas, a despeito disso, viviam religiosamente e, em assuntos de cultura geral, muito mais da tradição budista do que da xintoísta. Atualmente, as classes mais inteligentes acrescentam ao seu patrimônio geral muito da tradição cultural e religiosa do Ocidente. Com efeito, compartilham a nossa cultura comum, e para ela contribuem, apesar de isso ter sido ofuscado pelo último conflito mundial.

O BUDISMO CONTEMPORÂNEO CONSIDERADO DE MANEIRA GENERALIZADA

Quando contemplamos a história e a situação contemporânea do budismo, inevitavelmente temos a impressão de que em muitas regiões onde êle outrora floresceu e dominou, sua força e influência diminuíram, se não desapareceram totalmente. A êsse respeito, os versos de Matthew Arnold em *Dover Beach* nos parecem especialmente adequados.

*A Fé, como o oceano,
Envolve a terra nas dobras de ondas revôltas.
Mas, agora, ouço apenas
Um ruído melancólico e distante
Retirando-se sob o sôpro
Do vento da noite por vastas e lúgubres praias,
Pelas nuas rochas do mundo.*

Devemos, entretanto, ter em mente duas coisas que alteram, até certo ponto, êste quadro. Uma é que, como já dissemos, o budismo é a religião dominante na Ásia de sudoeste e no Tibete, assim como é forte e influente no Japão. A outra é que, embora tenha diminuído sua força organizada e institucional em muitos países, pelo menos em parte dêles ainda perdura como influência que molda a atitude dos homens perante a vida, suas aspirações e esperanças, muito mais do que pode parecer à primeira vista. A religião é uma das últimas coisas que se modificam, e “quem vai na frente é o senhor”. Realmente, a despeito de tôdas as

modificações que se operam no mundo moderno, algumas coisas permanecem tristemente as mesmas. O sofrimento da geração presente, ocasionado pelo conflito mundial, parece dar nova significação ao pessimismo do Buda: a vida do homem é sofrimento e luta. E o budista pode repetir ainda outros versos do "Dover Beach", de Matthew Arnold:

*Amor, sejamos verdadeiros
Um com o outro, pois o mundo que parece
Estar diante de nós como terra de sonhos
Variados, lindos e novos,
Não tem, na verdade, alegria, nem amor ou luz;
Não tem segurança, paz nem consôlo para a dor.
Nós estamos numa planície escura,
Varrida por rumores confusos de lutas e de fuga,
E onde, à noite, se chocam os exércitos da Ignorância.*

Tão grandes tristezas podem levar muitos a seguir o exemplo recente de certos líderes políticos que, apesar do espírito "dêste mundo" característico da China, fracassando em seus propósitos de unificar e fortalecer a nação, se retiraram para os mosteiros budistas em busca de consôlo e paz de espírito.

Por outro lado, o próprio desenvolvimento da consciência de raça e de nacionalidade, tão pronunciada em muitos países asiáticos, concorre em prol dos interesses do budismo, se bem que por uma razão muito diferente. Êste novo espírito traz consigo um orgulho intenso da tradição espiritual de uma nação, e conquanto tenha o budismo raramente dado grande importância a interesses nacionais restritos, são reconhecidas em tôdas essas terras as suas grandes contribuições à tradição nacional. Além disso, o budismo, especialmente em sua forma Mahayana, tem uma tendência especial para se adaptar a situações novas. O que se passou no Japão pode ser repetido em outros países. Com efeito, muitos dos chefes liberais afirmam ser a verdadeira essência do budismo não uma doutrina fixa e imutável, mas uma atitude de espírito pesquisador e sedento de paixão pela verdade. Assim, aceitam tudo o que a ciência moderna tem a

oferecer, e alguns até afirmam que o Buda, mais do que qualquer outro chefe religioso, estabeleceu uma base para a formação da mentalidade científica. Também admitem qualquer contribuição oferecida por outras religiões, especialmente o cristianismo, no que diz respeito a promover a melhoria da vida material do homem. Quanto às questões mais importantes da vida, êsses budistas se mostram um tanto reservados, como o próprio Buda o foi. Mantêm, entretanto, de um modo geral, que o homem, por sua própria natureza, é de qualquer modo ligado à verdadeira fonte de tôdas as coisas, qualquer que seja o nome que se dê a essa fonte, e seja qual fôr a concepção de sua natureza, de acôrdo com a fantasia ou o nível intelectual de cada um.

Resta-nos ver, entre o antigo e o novo budismo, qual terá sucesso na conquista e na conservação da geração presente. É bem provável que num futuro próximo, o mundo budista se modifique em duas direções: uma será a aceleração da tendência atual para a secularização das massas, que no passado procuravam as “coisas boas da vida”, através da religião, e que se voltarão cada vez mais para a ciência e tecnologia modernas com tais fins. A outra é a semicristianização do budismo, corrente já observada nas seitas Amida do Japão. Qual dessas duas tendências predominará? A resposta depende grandemente da vitalidade, da profundidade e da espiritualidade do próprio cristianismo moderno.

XINTOÍSMO

Por

DANIEL CLARENCE HOLTOM

O xintó atrai nossa atenção por vários motivos, dois dos quais são de interesse capital. Primeiro, porque é o centro de um nacionalismo intenso. Os escritores japoneses afirmam quase unânimemente que é ele a principal inspiração e manifestação da unidade nacional do Japão. Durante cerca de 2.000 anos, foi um entrelaçado de crenças e cerimônias, que representou e defendeu para o povo japonês os principais interesses da vida nacional. Desde que o niponismo se constituiu em ameaça à paz do resto do mundo, o xintó deve ser submetido a um exame minucioso por todos os que queiram compreender o Japão. O que é necessário para eliminar alguns dos aspectos do niponismo ou dar-lhes nova direção deve tornar-se claro, pois é impossível pensar na continuação de sua existência, num mundo de homens inteligentes e livres, a não ser que sofra modificações importantes. Assim como o nazismo e o fascismo exigiram medidas especiais de controle por parte das democracias do Ocidente, por serem perigosos instrumentos de política e psicologia, também deve o xintó ser tratado como foco de um nacionalismo exclusivista e, sob certos aspectos, inassimilável.

A ordem emanada a 15 de dezembro de 1945 do Quartel General Aliado, em Tóquio, despojando o xintó de sua situação privilegiada de religião de Estado, no Japão, e a renúncia à divindade pelo imperador, que se deu duas semanas depois daquela ordem, estabeleceram novas condições para o *contrôle* de certos aspectos da situação, mas não de todos. O patrocínio e a disseminação do xintó pelo governo foram proibidos. O apoio que o Estado, por meio de subvenções, ou de outro modo, dava aos santuários e aos sacerdotes, foi suprimido. Proibiu-se a propagação do xintó nas escolas públicas. O uso oficial do xintó como inspiração do militarismo foi eliminado. A participação

obrigatória nas cerimônias dos altares como prova de patriotismo foi tornada sem efeito. E, mais significativo do que tudo isso, a noção tradicional de que o direito de governar cabia ao imperador, em virtude de herança sobrenatural de seus antepassados divinos, e por isso inviolável, foi abandonada em favor do conceito de que tal autoridade é derivada da vontade do povo.

Mas, apesar de tudo isso, não se fechou santuário algum. A organização do xintó foi modificada, mas sua continuidade não se alterou. O exercício do culto, que nutre os sentimentos de lealdade e de patriotismo, foi mudado para uma nova base, porém não destruído. Tanto o imperador quanto o povo conservaram o direito de continuar, como cidadãos particulares, a adoração das divindades tradicionais. A veneração doméstica dos deuses no lar não foi alterada. O xintó foi proscrito como religião de Estado, mas não como crença nacional.

O xintoísmo também nos parece mais interessante por ser o único exemplo, no mundo atual, de uma antiga fé de tribo, sobrevivendo às vicissitudes dos séculos; continua até hoje a religião nativa de um Estado contemporâneo. Se um ocidental curioso lançar suas vistas para bem longe através dos séculos, e contemplar as regiões sombrias de que se originou a vida de sua comunidade, talvez se impressione ao encontrar a religião de seus antepassados espalhada pelos séculos como fragmentos de mitos, cerimônias e cultos, irreconhecível sob o manto dos folclore e das lendas. Poderá ver-se tentado a reconstituir o quadro do que seria a religião de seus antepassados europeus, se tivesse durado até hoje. Talvez sua própria nação fôsse mais forte e mais rica, se as primitivas fontes do passado longínquo não tivessem secado. Entretanto, apesar dos esforços que fizesse para reanimar seu nacionalismo pela revivescência de antigos rituais de tribo, essa volta às antigas formas de religião não passaria de um trabalho da imaginação, de busca de aspectos interessantes na antiguidade, ou de uma nostalgia passageira por parte de quem, no final de contas, seria obrigado a deixar o passado entregue aos mortos.

Só no Oriente o ocidental encontrará exemplo vivo do que sua fé ancestral poderia ter sido, se sua unidade não tivesse sido destruída. No Japão encontrará êle sobrevivendo como entidades políticas e sociais, instituições e idéias que, no Ocidente, não passam de reminiscências ancestrais de sua história. A bem dizer, no Japão é que poderá contemplar a vida dos antepassados na idade contemporânea. No xintó êle terá a oportunidade de presenciar o culto de deuses de tribo que são da mesma época que Wotan e Thor. Voltaremos mais tarde a êste assunto. Menciona-se aqui por constituir uma das razões que tornam o estudo da religião indígena do Japão tão atraente quão proveitoso para quem quer que se dedique a descobrir as origens das instituições e das idéias humanas.

O xintó é extraordinariamente complexo em sua constituição. A heterogeneidade é uma de suas características mais marcantes. Uma multiplicidade estonteante e uma dissemelhança entre as partes são ainda aumentadas pelo complicado mundo de seus deuses com miríades de divindades; pelas constantes mutações sofridas em consequência de muita luta interna; pela situação única do Japão, próximo de um continente rico e culto, do qual lhe chegaram, juntamente com grande variedade de outras fôrças, movimentos profundamente influentes, como o budismo e o confucionismo, que encontraram pronta aceitação; e, finalmente, pela notável variedade de situações dentro do próprio Japão. O isolamento de pequenos núcleos disseminados por trás das altas montanhas e em centenas de ilhas levou a uma diversificação que chega quase a ser uma peculiaridade daquele país. A tão decantada unificação do Japão moderno foi conseguida com grande dificuldade e, sob muitos aspectos, é mais aparente do que verdadeira e espontânea. Realizou-se, por pressão policial, por vontade governamental, e não por um verdadeiro crescimento espontâneo. No assunto religião, isto se verifica pela proliferação do sectarismo. O budismo japonês ramificou-se em 56 formas; o xintó tem uma multiplicidade de seitas e de subseitas, grandes e pequenas, nacionais e locais, calculadas em perto de cem.

Esta tendência ao particularismo tornou-se um problema tão sério nos primórdios dos tempos modernos, que por volta de 1880 o governo se viu obrigado a tomar providências para impedir a formação de novas seitas do xintoísmo. Em 1882, tôdas as instituições existentes foram, por lei, divididas em duas classes, centralizando-se as do culto nacional nos Santuários tradicionais (ou jinja, casa de Deus) e as da fé popular numa multidão de igrejas (ou kyokai, sociedades de propaganda). O significado do que aqui designamos "Santuário" não deve confundir-se com o que essa palavra significa para nós, o recinto que contém um objeto sagrado, uma relíquia ou imagem. Em japonês serve para designar os edifícios e propriedades do culto nacional, grandes ou pequenos, e não os templos (tera) do budismo, as igrejas do cristianismo e os lugares de culto do xintoísmo leigo ou popular, acima referido.

Atualmente há duas espécies de xintó que se devem cuidadosamente distinguir uma da outra. A falta de tal distinção resulta em confusão e incompreensão. Um dos ramos é conhecido como "Xintó do Estado", "Xintó do Santuário", ou ainda como "Xintó Nacional"; o outro é o "Xintó Sectário" ou "Xintó Religioso". Até ser proscrito em fins de 1945, o xintó do Estado estava submetido a um Departamento dos Santuários, no Ministério de Negócios Interiores. A forma sectária era subordinada à direção de um Departamento das Religiões, no Ministério da Educação. Essa distinção dava ao governo uma base legal para suas constantes afirmações de não ser o xintó de Estado uma religião. Isto é, apesar de verdadeiramente religioso o conteúdo real da crença e do cerimonial, os Santuários não eram considerados por lei como instituições religiosas.

Treze seitas do xintoísmo conseguiram reconhecimento do governo como órgãos independentes. As subseitas e os grupos secundários são controlados oficialmente por meio das seitas autorizadas e especialmente por uma das maiores dentre elas, cuja sede é chamada Hokyoko Shinto, ou "Principal Escritório do Xintó", e serve de mediador entre o governo e as organizações xintoístas ainda não reconhecidas.

Uma comparação dos dois ramos do xintó salientará certos pontos de diferença, bem como importantes semelhanças. O xintó sectário depende inteiramente das contribuições voluntárias dos seus adeptos e das rendas das suas propriedades; antes de sua proscrição, o culto do Estado recebia auxílio dos governos, nacional, provincial e municipal. Contava ainda com a renda das suas propriedades, com as doações aos santuários e impostos sobre a venda de talismãs. Ao xintó religioso não é permitido fazer uso dos edifícios do xintó de Estado. O primeiro depende grandemente da influência de seus fundadores, de sua capacidade organizadora e de pregação além de cada seita requerer de seus seguidores obediência à doutrina. O outro, criação espontânea do espírito japonês, não tem fundadores e não faz exigências de credo aos participantes de suas cerimônias; exige apenas um comparecimento formal e respeitoso aos santuários.

Isto não significa, entretanto, que o culto nacional seja despedido de exigências doutrinárias. É a fé que dá poder e significação aos ritos, à imortalidade da alma, à proteção da nação pelos espíritos ancestrais, à eficácia da oração e dos oferecimentos, à presença dos deuses nos altares, à comunicação entre êste mundo e o outro, à sagrada qualidade da pessoa do imperador, à sua descendência biológica em linha reta dos deuses ancestrais, e ao destino da nação orientado pelo poder divino. Não aceitar essas asserções significa faltar às primeiras obrigações de lealdade para com o Estado. E, conquanto se alegue que os sacerdotes do culto oficial não doutrinavam os fiéis, tôdas as escolas sob a direção do Departamento Nacional de Educação eram agências de propaganda da doutrina xintoísta. As divindades adoradas nas duas formas de xintó são, em grande parte, as mesmas. Não nos afastaremos muito da verdade, se considerarmos o xintó de Estado como apenas mais uma seita, destacada pelo govêrno com proteção e propaganda especiais, para legitimar dêsse modo a pretensão do imperador à obediência de cada um de seus súditos.

Consideradas em grupo, as seitas xintoístas são a manifestação das aspirações religiosas do povo do Japão, e mesmo criação rústica. Aqui e ali aparecem influências budistas e confucionis-

tas, mas o fato de terem êsses movimentos surgido em centros não civilizados, justifica a sua adoção pelo xintó. A salvação por meio da fé é preeminente em algumas seitas; e, como era de esperar, a feição nacionalista prepondera em tôdas. A maior e a mais ativa dentre as seitas é Tenri Kyo, o “ensinamento da razão divina”. Fundada por uma mulher notável prega um ensinamento que se assemelha ao cristianismo científico. Essa igreja conta com mais de cinco milhões de adeptos, e tem enviado missionários a quase todos os países banhados pelo Oceano Pacífico. O número total dos adeptos das seitas xintó eleva-se a pouco mais de 17.000.000. Não há estatísticas publicadas dos adeptos do xintó de Estado, presumindo-se que êle inclua tôda a população. Os sacerdotes do culto do Estado são em número de 16.000 e os santuários formam um total de 111.000. Os pequenos santuários rurais freqüentemente não possuem sacerdotes residentes; parte dêles conta com um único sacerdote. Mas também há grandes santuários servidos por uma comunidade inteira de sacerdotes.

A seguir faremos um estudo sôbre o Xintó Nacional ou de Estado, pelo menos, como existia antes da sua abolição em 1945.

O XINTOÍSMO NACIONAL

A definição mais precisa do sistema de ritual e crenças que ora temos diante de nós encontra-se na própria palavra “xintó”. O termo é a pronúncia sino-japonesa de dois ideogramas, vindos há muito da China. O primeiro é freqüentemente traduzido por “Deus”, e o segundo por “caminho”. Assim, xintó será “o caminho dos deuses”. Traduzido para o japonês torna-se “kami no Michi” (“kami”, deuses; “michi”, caminho ou estrada; “no” partícula do genitivo). Mas êsse título descritivo, aparentemente simples e explícito, encerra uma multidão de obscuridades. “Caminho”, idéia básica do xintó, é sem dúvida um reflexo do Tao do taoísmo. Tao e To do xintó são escritos com o mesmo ideograma. Os primeiros homens que escreveram sôbre o xintó em solo japonês eram chineses que conheciam bem o taoísmo. Como bem sabem todos os que conhecem o pensamento chinês, o significado

de “Tao” ou “o caminho” não pode ser explicado em apenas algumas palavras do nosso idioma. É o grande princípio com o qual tudo no universo deve estar de acôrdo. Mêncio disse que é como uma grande estrada que todos os homens devem seguir, encontrando, nesse percurso, a virtude e a felicidade. Êste grande princípio, indecifrável, existente por si e eterno, é o modêlo de tôdas as coisas do mundo. Manifesta-se por múltiplos sistemas secundários, que dirigem as ações e o pensamento humanos para as formas verdadeiras e próprias. Com êste fundo, é fácil ver-se que “xintó” significa os princípios da crença e ritual “Kami”. Mas, que significa “Kami”?

Neste ponto encontramos dificuldades ainda mais sérias. A verdade é que as próprias autoridades japonesas não sabem o que significa “kami”. O grande Motoori, certamente um dos filósofos mais sagazes que o Japão já produziu, escreveu uma vez: “eu ainda não compreendo o significado de “kami”. Alguns escritores japoneses, de um modo que lembra a história dos sábios da Índia e do elefante, declararam que o verdadeiro significado de “kami” é “ser superior”. Daí o “xintó” ser primariamente um culto de antepassados que culmina na adoração do imperador como deus vivo. Outros insistem que “kami” significa “ser misterioso”, fazendo do xintó uma crença nos espíritos e na sua adoração, ou, em outras palavras, uma forma de animismo. Outros ainda declaram que o têrmo evidencia a antiga e persistente tendência para o psiquismo, que Quesne definiu como o fluido universal que dá vida a todos os sêres por parte do povo japonês, o que transformou o xintó em panteísmo. As interpretações são muitas, e por vêzes é difícil reconciliar uma com a outra.

Por trás dessa grande diversidade de opiniões, continua a estranha complexidade da natureza dos objetos “kami”. Em lugar algum isto é indicado mais vivamente do que numa passagem notável de Motoori, o erudito do século XVIII, cuja modesta confissão de incapacidade de compreender o significado de “kami” acabamos de mencionar. Logo em seguida a seu protesto de ignorância, Motoori diz:

“Falando de um modo geral, “kami” significa em primeiro lugar as divindades do céu e da terra que aparecem nos tempos.

antigos, e também os espíritos adorados nos santuários. Parece desnecessário acrescentar que também inclui os seres humanos. Abrange ainda pássaros, animais, plantas, mares, montanhas e o mais. Antigamente, tudo o que fôsse fora do comum, que possuisse poder superior, ou que inspirasse terror, era chamado "kami". Superior aqui não se refere a qualidade de nobreza, de bondade, ou de ações dignas. As coisas ruins e misteriosas, se extraordinárias e terríveis, também são "kami".

"É igualmente evidente que entre os seres humanos chamados "kami", as sucessivas gerações de imperadores estão incluídas. O fato de serem os imperadores chamados "kami distantes" é devido à distância em que o povo os vê, majestosos e dignos de veneração. Em grau um pouco inferior, encontramos também, nos tempos presentes, bem como nos antigos, homens que são "kami".

"Além disso, entre as coisas não humanas, o trovão é sempre chamado, "o kami sonante". Coisas como dragões, o eco, e raposas, que chamam atenção, maravilham ou inspiram terror, também são "kami". O eco é para o povo "o gênio da montanha".

"No *Nihongi* e no *Manyoshu*, o tigre e o lobo também são chamados "kami". Ainda mais, há casos como o do pêssego, a que se deu o nome de "Augusta Fruta Kami", e do colar chamado "O Augusto Enfeite Kami". Há ainda casos, em que pedras, toras de árvores e folhas de plantas falavam; todos estes eram "kami". Há também lugares em que os mares e as montanhas são chamados "kami", não com referência ao espírito da montanha ou do mar, mas ao próprio mar ou montanha em questão, e isto porque ambos são capazes de inspirar o medo". (Motoori Notinaga Zenshu *Obras Completas de Motoori Norinaga*, vol. I, pág. 150-152; editadas em Tóquio, 1901, por Toyokay Motoori).

A análise que fez Motoori da notável variedade de objetos incluídos na significação de "kami" poderia ser aumentada e ilustrada extensamente por outras fontes, mas achamos que o oposto é suficiente para o fim que temos em vista. Parece evidente que

“kami” não pode ser traduzido pela palavra “Deus”, nem pela palavra “divindade”. O xintó, pois, deve ser algo mais do que o “caminho dos deuses”.

Um termo que compreende em sua gama de significados animais temíveis, como o lobo, o tigre, a serpente e o dragão; fenômenos naturais misteriosos e aterrorizantes como o eco, o trovão, as montanhas, os mares, a água corrente dos rios e das fontes, as plantas e especialmente as árvores; espelhos velhos, espadas, lanças e contas que possuem poderes maravilhosos; o mistério do falo e da vulva, representados no relato de Motoori pelo pêssego; os gênios perversos e demoníacos que traziam a fome e a peste do mundo inferior das trevas; os espíritos; as almas dos mortos; os personagens majestosos, poderosos ou sábios dentre os homens vivos; e uma grande côrte de deuses e deusas, um termo assim, evidentemente, está longe de poder ser explicado pela simples palavra “deuses”. Inclui os deuses e muito mais.

De fato, a própria complexidade do significado de “kami” representa a chave para a sua compreensão. Se Motoori tivesse escrito hoje, e não há 150 anos atrás, teria provavelmente percebido com sua extraordinária compreensão que o significado de “kami” está em sua origem psicológica. Essa porta lhe teria sido aberta pela antropologia e pela história das religiões, tornadas perspicazes e seguras com a precisão das pesquisas adquiridas nas últimas décadas. Realmente, quando êle declarava “kami” tudo o que fôsse fora do comum, inclusive o mau e o misterioso, desde que extraordinário e temível; ao atingir êste ponto, chegou quase a transpor os umbrais da porta, pois com essas palavras estava praticamente definido o “mana”. “Mana” é o termo que a antropologia moderna foi buscar aos melanésios e estabeleceu como o nome científico para o conceito de força oculta que emana de tudo que o homem primitivo considerava temível, esquisito, inspirador de terror, demoníaco, de poder estranho e incompreensível, emocionante, revelador da majestade, ou saturado do “misterium tremendum”.

A isto é que o estudo da psicologia de tempos recuados atribuiria a origem do termo japonês “kami”. Aqui também, como

em muitos outros casos, lembramos que nossa dificuldade de explicar as “coisas japonêsas” reside principalmente no fato de não podermos viajar suficientemente no curso da História, até atingir o reservatório primitivo, onde jaz oculta a verdadeira explicação. “Kami”, assim como “mana”, é uma palavra que distingue o mundo familiar e profano, que compreende as coisas de todos os dias, de um mundo “santo” ou sagrado, de acontecimentos especiais e personagens que se supõem cheios de forças misteriosas e, em alguns casos, benevolentes. Um objeto “kami” é um objeto santo ou sagrado; uma pessoa “kami” é uma pessoa santa ou sagrada. O xintó propriamente dito é o caminho do que é santo ou sagrado. Para os xintoístas, uma divindade não é propriamente designada quando apenas chamada “kami”. A consideração pela matriz de que nasceram os deuses e deusas requer um prefixo descritivo que indique a função primária ou característica, indicando assim de que espécie de santidade se trata. A deusa do Sol é a grande Kami que brilha no céu; o deus da tempestade é o “grande Kami impetuoso”; e assim por diante.

Dizendo que xintó é o caminho do que é sagrado cremos que essa espécie de descoberta do significado de “kami”, e dos termos semelhantes que com êle se identificam em outras culturas é, sem dúvida, mais acertado para a compreensão do seu verdadeiro valor na sociedade humana, do que a idéia de deuses e deusas. Êsses últimos aparecem e desaparecem num ciclo de vida e morte paralelo ao do próprio homem, e, sem um mundo sagrado que corresponda à sua necessidade de crer, o homem cessaria de ser verdadeiramente homem. Podemos repetir com Soderblom “sagrado é a grande palavra da religião; é mais essencial do que a noção de Deus. A religião pode existir sem um conceito definido de divindade, mas não há religião sem uma distinção entre o que é sagrado e profano”. (*Hastings Encyclopoedia of Religion and Ethiocs*, vol. 6, pág. 731.)

Embora aceitemos essa definição como verdadeira, devemos entretanto estar prontos a reconhecer que, no Japão, o atributo de sagrado ou “kami” varia muito de acôrdo com os níveis culturais nacional e individual. No mais baixo nível, é uma emoção

primitiva, sem reflexão, de terror e assombro ante um poder misterioso. Quanto a isto, o japonês moderno e educado nada encontra de sagrado no medo do lobo, ou na fertilidade mágica do falo. Para êle, o sagrado tem valor moral. Descobre qualidades “kami” nos supremos interesses e grandes personagens da nacionalidade, em virtude das emoções profundas que despertam, e na participação de sentimentos e hábitos que decorrem da tradição.

Não obstante, o primitivo sentimento sobrevive com influência poderosa nos tempos de hoje, e mistura-se de maneira estranha com o novo na formação de idéias e usos que se dizem sagrados. Assim é que elementos vários, e muitas vêzes incoerentes, entram nas fundações, sôbre as quais se edifica a estrutura do sagrado. Podemos enunciar alguns dos mais importantes dentre êstes, sem dar grande atenção à ordem em que são citados desde que aparecem bastante misturados na própria existência japonêsa: a eficácia de diversos talismãs pessoais e domésticos distribuídos nos santuários xintó, o que é um grande negócio; a emanção de misterioso poder das pessoas dos grandes e poderosos; a convicção de que pela “virtude” do imperador, isto é, por seu “mana”, os exércitos japoneses conquistam a vitória nas batalhas; a orientação dos negócios humanos, nacionais e individuais, pelos espíritos dos mortos; a autoridade transcendente, acima da compreensão, da “linha ininterrupta” de imperadores; a obediência absoluta devida pelos súditos a essa autoridade divina; uma estrutura nacional sem precedentes; a noção de raça superior, predestinada pelos deuses a apresentar qualidades psicológicas únicas, a convicção de um grande destino nacional; o dever de espalhar a glória através do mundo, e assim “salvar o mundo da injustiça e do êrro”; e, antes da rendição do Japão na Segunda Guerra Mundial, a terra sagrada que nunca tinha sido invadida por um inimigo, e um povo que nunca havia sido vencido na guerra, e nunca suportara um insulto de estrangeiros. O quadro não estaria bem pintado sem a referência a outras forças mais universais, que alimentam o fogo sagrado. Entre elas se incluem: a que se origina da dedicação aos interesses da vida co-

mum; a emoção sentida em grandes cerimônias; a convicção do valor supremo de causas que exigem obediência até a morte; o orgulho pelas realizações da raça; e, finalmente, a majestade dos grandes personagens e acontecimentos da vida nacional, e do caráter incomparável e todo-poderoso do Estado.

São êstes alguns dos elementos que intensificaram a convicção do povo japonês de que há uma qualidade sagrada inerente às suas pessoas e à sua Nação. A presença de sentimentos, emoções e crenças, como estas que acabamos de mencionar, fizeram do xintoísmo o “caminho do que é sagrado”. Nem todos êstes elementos do xintó, religião nacional, se podem conciliar. A alguns não se pode conceder uma justificativa racional nem moral para continuarem a existir num mundo de verdades universalmente aceitas. Outros são perigosos para a manutenção da paz entre as nações, e indicam um problema importante no Extremo Oriente, a saber, a direção que o significado do que é sagrado para o povo japonês tomará no futuro.

O DESENVOLVIMENTO DO XINTOÍSMO

Enquanto o significado geral de “kami” é o que vimos acima, o conteúdo específico que abrange varia de um para outro nível cultural, e de época para época. Para ser compreendido, deve ser examinado de acôrdo com a evolução de sua história. Nenhum erudito contemporâneo mais contribuiu para o nosso conhecimento da religião japonêsa, do que o Dr. Genchi Kato, que foi durante muitos anos professor de xintoísmo na Universidade Imperial de Tóquio. Procuraremos resumir suas palavras:

Considerado em conjunto, o xintó apresenta três principais estágios culturais na sua evolução. Primeiramente há a etapa da adoração primitiva da natureza, ou polidemonismo; em segundo lugar, a etapa de um culto mais elevado da natureza, ou politeísmo; e em terceiro, a da religião já adiantada, em que as crenças e práticas relacionadas com os objetos “kami” sofreram a influência de forças morais e intelectuais de ordem mais elevada. Nesta última etapa o xintó se mostra força política definida.

O estudo da etapa, em que mais cedo se discerniu um reconhecimento por parte dos japoneses de um mundo “kami” superior, leva-nos a primórdios remotos de um período pré-animista, em que certos objetos e manifestações da natureza, como o fogo, o vento, o Sol, a Lua, os ritos, as montanhas e árvores são considerados como possuidores de imanente poder maravilhoso. Incompreensíveis em si mesmos, e fontes de emoções fortes de assombro e de admiração, são “kami”. Não se trata de personificação, nem de crença em espíritos moldados na idéia da alma humana. É um animismo primitivo. Por exemplo, não há, nesta etapa, distinção entre o fogo e um deus do fogo, nem entre o vento e um deus do vento. O vento e o fogo são, em si mesmos, “kami”. O cume do Monte Fuji é a manifestação de um forte poder “kami” que vigia a terra.

Num período de desenvolvimento posterior, mas que ainda não passa do estado de adoração da natureza primitiva, este naturismo simples se apresenta sob complicado polidemonismo. Acredita na existência de uma corte infindável de seres invisíveis que se escondem nos objetos visíveis da natureza, e os dominam. Nesta etapa, a idéia “kami” ainda não evoluiu para a de deuses e deusas. Os “kami” são espíritos bons e maus, muitas vezes poderes personificados um tanto indefinidamente, que animam diversos objetos. É a etapa genuinamente animista da antiga crença japonesa. Exprime-se por uma adoração da natureza incrivelmente complicada, em que se supõe que tudo, desde um pedaço de terra até um cometa, é dirigido pelo espírito que o anima.

Na segunda etapa de desenvolvimento, esta extraordinária tendência politeísta dá origem a uma enorme coleção de autênticos deuses e deusas. “Kami” pode agora ser traduzido por “divindade”, no sentido estrito da palavra. Êsses seres sôbrehumanos são considerados por seus adoradores como possuidores de sexo e procriadores de filhos como os homens; ocupados em negócios humanos; mantendo relações reciprocamente benéficas com os homens; regateando, como bons mercadores, as recompensas e ofertas.

Na terceira etapa, alcançamos o nível de uma religião mais elevada, em que, a despeito do predomínio das preocupações nacionalistas, se manifestam certas tendências para o universalismo, tanto na moral quanto na filosofia. Para êste resultado, o crescimento natural e independente da inteligência e da moral do povo japonês enriqueceu-se de contribuições do budismo e do confucionismo. Para sermos mais explícitos, o primeiro deu ao xintó sua filosofia; o último, sua moral. Antes disto, o xintoísmo era apenas ritual, mitologia e misticismo. Neste processo de refinação de elementos mitológicos mais grosseiros e irracionais para manifestações mais elevadas, vários espíritos protetores locais, e “kami” de origens diversas, foram fundidos em objetos únicos de adoração. Houve a tendência de serem os “kami” secundários absorvidos pelos “kami” mais importantes, e, sob a influência de éticas e filosofias mais avançadas, o simples politeísmo passou para o panteísmo.

Exemplos do caráter dessa nova ética aparecem de todos os lados, talvez em lugar algum tão definidamente quanto no simbolismo dos três objetos sagrados das insígnias imperiais, exemplo frisante da sobrevivência dos primitivos costumes populares na vida japonesa, para a qual já se chamou atenção. São eles um espelho antigo, uma espada e um colar de contas (magatama). Sua guarda é confiada ao próprio imperador, e são passadas de soberano a soberano como o certificado inalienável do direito de reinar. Em sua origem, eram fetiches que conservavam o “mana” da realeza através do perigoso rompimento da morte. Eram “kami”, e assim são denominados na antiga literatura xintoísta. Alargando-se os horizontes da ética, tornaram-se símbolos das virtudes japonesas. O espelho representa a sabedoria, as contas e benevolência e a espada a coragem. Sinais da mesma evolução moral aparecem também em outros setores. Aqui temos lugar apenas para mais um exemplo. A importância da transição do naturismo primitivo para a religião pode ser avaliada pela enorme distância que separa a antiga e ingênua consideração pela eficácia dos ritos do falo e do sacrifício humano, e o sublime conceito do século XIII, expresso no “Pentateuco Xin-

tó": "Os deuses não desejam dádivas materiais, mas sim ofertas de retidão e de sinceridade".

Êsses três estágios não representam divisões cronológicas rígidas de cultura. Fundem-se um no outro e, como os contatos da terra e do mar numa costa irregular, interpenetram-se em grandes distâncias. O velho sobrevive no novo; uma compreensão superior pode ser distinguida aqui ou ali, no que é primitivo, como o brilho do ouro na areia. Mesmo hoje, se deixarmos as cidades mais modernizadas e penetrarmos em zonas rurais mais simples, descobriremos muita sobrevivência da antiga adoração da natureza, acompanhada de crença nos espíritos, de fetichismo e mesmo o culto do falo.

O Dr. Kato, cujo esquema acabamos de seguir por julgarmos necessário para reforçar nossas explicações, é de opinião que a veneração dos antepassados apareceu nos primeiros tempos da história japonêsa, independente da influência chinesa. Não sòmente eram considerados "kami" vivos os personagens que posuíam extraordinários poderes e coragem, habilidade e inteligência desusadas, ou feições majestosas, como também encontramos evidência de verdadeiro culto dos antepassados em datas tão remotas quanto as dos reinados de Jimmu Tenno e de Sujin Tenno. E, apesar de o próprio Dr. Kato não aceitar a cronologia oficial, que coloca a ascensão ao trono do primeiro dêsses governantes em 660 A. C., e atribuir ao segundo um reinado absurdamente longo de 68 anos, começado em 97 A. C., ainda assim, dá ao culto dos antepassados no Japão uma idade de cêrca de 2.000 anos. O Japão é chamado "terra clássica de necrolatria".

A insistência em relevar o culto dos antepassados no xintó, desde os tempos remotos até o dia de hoje, é típica da generalidade dos que se propõem estudar assuntos japonêses. Tal atitude exige esclarecimento e correção. Provavelmente foi só depois de se fazer sentir a influência do confucionismo, nos primórdios do século V da era cristã, que o verdadeiro culto dos antepassados apareceu no cenário japonês. Quando, no século X, os rituais do xintó foram escritos, já o culto dos antepassados

estava bastante definido e constituía um elemento da religião nacional. Ainda assim era de relativa insignificância, comparado com a adoração dos deuses da natureza, ainda dominante. É evidente que o xintó não nasceu do culto dos antepassados. Se aceitarmos as indicações que já examinamos, o xintó tem seus primórdios nas emoções provocadas pela força oculta “kami”, que emana de objetos extraordinários e de homens excepcionais. Isto nos leva imediatamente ao estabelecimento de etiquetas religiosas de precaução ou “tabu”, para com os homens que exercem o poder, necessidade que aumenta depois da morte da pessoa reverenciada pela passagem da sua alma para o mundo misterioso dos espíritos. Isso pode ser uma semente do culto dos antepassados, mas está longe de ser a planta crescida. Além disso, as grandes divindades que conhecemos através das páginas do *Kojiki* (712 A. D.), os mais antigos escritos do povo japonês, são forças da natureza. São personificações do céu, da Terra, do Sol, da Lua e da tempestade, ou agentes misteriosos e benevolentes que presidem ao crescimento e aos alimentos. A Deusa do Sol em Ise é, com efeito, homenageada como a “grande ancestral” do imperador, e outrora era traição um súdito japonês discordar dessa crença; mas nem toda a coação oficial pode tornar a Deusa do Sol um antepassado autêntico para a verdadeira ciência histórica. Isto se aplica a uma multidão de outras divindades incluídas nas genealogias de Estado e de família. O chamado culto dos antepassados no Japão é em grande parte apenas uma racionalização nacional em grande escala.

Podemos voltar ao resumo dos estudos do Dr. Kato, a fim de permitir que ele nos conte como o xintó atinge a sua realização máxima sob a influência de objetivos políticos. São palavras suas:

“O xintó culminou no “micadismo” ou adoração do imperador japonês, considerado divindade em vida e depois da morte. Eis aí, na minha opinião, a essência ou a vida do xintoísmo, religião ligada inseparavelmente ao nacionalismo do povo japonês. O patriotismo ou lealdade do japonês não são realmente o simples patriotismo ou a lealdade, compreendidos no sentido

normal da palavra, isto é, no significado ético do termo. São algo mais: um elevado sentimento altruísta do povo japonês para com seu augusto governante que acredita no divino. Isso torna o povo capaz de sacrificar por êle tôda e qualquer coisa, todos os que lhe são mais caros. Não só sua fortuna e suas propriedades, mas a própria vida será sacrificada pela graça de seu soberano divinamente benigno. Assim se manifesta materialmente a consciência religiosa do povo japonês". (Genchi Kato, *Estudo do Xintó; A Religião da Nação Japonesa*, pág. 206-207; Tóquio, 1926.)

A base religiosa da autoridade no Estado japonês está aí exposta sem reservas. Não é fácil ver-se como se pode transpor o grande abismo que separa tudo isto do universalismo moral e religioso. Devemos reservar o nosso juízo final para depois de conhecer outros aspectos do assunto.

Se quisermos acrescentar algo ao que foi resumido das etapas culturais, com o fito de precisar sua cronologia, devemos voltar aos três períodos principais. O primeiro é o do *Velho Xintó*. Data das suas remotas origens na alvorada indefinida e mitológica de há dois mil anos, e termina com o princípio da ascensão budista no início do século IV da era cristã. Se bem que a primeira e segunda fases culturais não sejam delimitadas exatamente por essa fronteira, existem dela traços bem claros nesse período.

A segunda vai do começo do século IV aos meados do século XIX. Há mais de mil anos, o xintoísmo aprende com o budismo, ou, para usar uma figura mais adequada, está casado com êle. O *Xintó de dois lados* (Xintó Ryobu), em parte budismo e em parte antiga religião da terra, é uma coordenação doutrinária pois considera as divindades xintoístas como Avatares de divindades budistas. Assim, a Deusa do Sol de Ise é a manifestação temporal do Buda Vairocana, a fonte transcendente de tôdas as coisas. O mesmo se dá, em escala e importância gradativas, com tôdas as outras divindades japonesas. Foi uma lição de auto-interpretação que o xintoísmo nunca esqueceria. A despeito de tôdas as mudanças sofridas no correr dos séculos, o xin-

tó, quando lhe exigiam explicação filosófica de si próprio, sempre se refugiou na afirmação de existir uma unidade essencial sob o seu politeísmo. Os diversos deuses e deusas são apenas diferentes modalidades da Grande Vida do Universo.

Nessa segunda fase, expandiu-se constantemente a ascendência budista sobre as cerimônias e as propriedades dos santuários. Gerações de sacerdotes budistas, alguns deles homens de habilidade extraordinária, orientaram o xintó. É verdade que o xintó também recebeu poderosas influências do confucionismo, especialmente na última parte do período. Assim, a essência do xintoísmo melhorou consideravelmente, o que se manifesta por uma consciência moral mais elevada, e filosofia mais profunda, não obstante a sobrevivência da magia e da confusão politeísta.

O período final vem da queda do Shogunato Tokugawa e conseqüente restauração do governo imperial em 1868, até os dias de hoje. Este período é predominantemente de "saisei itchi" ou união da igreja com o Estado. O xintoísmo tornou-se religião nacional do Japão, e, não obstante as repetidas afirmações em contrário por parte do governo, nunca deixou essa situação privilegiada até que foi obrigado a fazê-lo depois da derrota do Japão na Segunda Guerra Mundial. Nesta fase, tôdas as relações com o budismo, conquanto dentro dos regulamentos oficiais, foram cortadas, e esta grande crença foi obrigada a depender, daí por diante, apenas e inteiramente da devoção de adeptos para o seu sustento e propagação. Em círculos particulares, entretanto, é fato sabido que, apesar de todos os esforços para separar os dois, a associação secular do budismo com o xintoísmo tem persistido, e milhões de japoneses acham possível aceitar essa situação, sem qualquer sentimento de incompatibilidade. Costumam dizer que o xintoísmo serve as necessidades religiosas deste mundo, enquanto o budismo prevê as do futuro.

CARACTERÍSTICAS DO XINTOÍSMO

Já observamos o caráter complexo do xintó, que se exprime, tão claramente na distinção a ser feita entre o culto de Estado e os movimentos sectários, e examinamos a natureza mística do

xintó revelada pelo significado de “kami”. A isto acrescentamos uma indicação das principais fases culturais ou períodos cronológicos por que passou a religião nacional do Japão. Em nossa exposição, até agora, agimos na crença de que uma porta mais importante conduz à compreensão do xintoísmo. Abre-se ela ao lado do seu próprio conceito de natureza e missão. Êste aspecto do cenário encontra expressão clara nas declarações de escritores japoneses que, por meio da sua própria fé e de conhecimentos pessoais, estudaram em seu íntimo a religião nacional. Com efeito, êsses homens, partindo do princípio de que um estrangeiro vê apenas o exterior, nunca foram demasiadamente modestos ao revelarem que sòmente êles poderiam saber o que é verdadeiramente o xintó. Reservando-nos o direito de, quando necessário, modificar suas declarações por nossas próprias observações, achamos que poderá ser de algum valor para os nossos estudos deixarmos, nos parágrafos seguintes, que alguns desses homens falem por si, ainda que não mencionemos os seus nomes.

Êste novo assunto refere-se, pois, a características especiais do xintoísmo, quando comparado com outras religiões existentes. Assegura-se comumente que tais características são criação do gênio japonês, o qual, ao que se supõe, tem base em qualidades psicológicas peculiares. Primeiramente, falemos da “continuidade” do xintoísmo. É verdade que outras religiões têm uma continuidade secular, de uma espécie ou de outra, e que nasceram de raízes profundas no solo do passado. O xintó não pretende ser o único a possuir história; o que realmente assegura é ter uma história única, e que isto se verifica pela identificação ininterrupta com a vida nacional japonesa, através de 2.000 anos. Algumas comparações poderão esclarecer melhor êste ponto: as religiões nacionais da antiga Grécia e de Roma deixaram de existir com a queda dos Estados aos quais serviam. São religiões mortas, movendo-se apenas como memórias e sombras espectrais no cenário do cristianismo que as deslocou. Hoje é o Vaticano que figura como símbolo da vida e do poder da religião em Roma, e não as ruínas dos templos de Júpiter ou de Apolo. Ne-

nhuma das antigas religiões da Europa, crenças que um dia fortaleceram os propósitos de bravos guerreiros e enriqueceram de cerimônias coloridas as reuniões de tribos poderosas, sobreviveu até o presente. É verdade que o povo judaico, se bem que dispersado pelos quatro cantos do mundo, ainda se apegava tenazmente ao seu judaísmo; mas o Estado judaico não é mais do que uma memória do passado. Existe um povo judeu, mas não uma nação judaica independente; e a religião dos judeus perdura, não como fé nacional, mas como cerimônia e doutrina racial.

Quando voltamos nossa atenção para o Extremo Oriente, e consideramos a história da China, depara-se-nos o mesmo quadro. O taoísmo pode ser chamado de religião racial da China, mas ninguém poderá afirmar que o curso do taoísmo seja o mesmo que o do xintó de Estado no Japão, cujo chefe pertence a uma dinastia ininterrupta de imperadores e que existe há dois mil anos como religião nacional do mesmo povo. O taoísmo traz cicatrizes dos levantes revolucionários e das mudanças dinásticas que atingiram o povo chinês. O xintoísmo de Estado é a religião nacional de um povo que sempre teve a governá-lo a mesma dinastia de imperadores. Portanto em lugar algum do mundo, hoje em dia, podemos encontrar uma religião nacional viva que, como o xintoísmo japonês, descenda de um passado remoto com a chancela de unidade com a história de um povo.

O xintoísmo não possui somente essa continuidade única: manifesta também uma inigualável "qualidade interior". "O caráter fundamental da estrutura nacional japonesa está no fato da autoridade estar colocada, não num simples homem, mas num deus revelado homem, a saber, num imperador divino." (Genchi Kato.)

É função especial do xintoísmo conservar e proteger essa autoridade divina como essência da religião de Estado do Japão. Referindo-nos assim ao xintoísmo como religião de Estado do Japão, devemos frisar que há uma importante distinção entre esta e a chamada religião "estabelecida", existente na história européia. A religião de Estado na Europa, há muitos séculos, tem sido o cristianismo. Mas o cristianismo é, na verdade, uma re-

ligião estrangeira que invadiu a Europa, vinda da Judéia. Não é originária de qualquer país da Europa. Foi uma religião transplantada, que teve de ser legitimada por adoção. Em contraste com isto, o xintoísmo de Estado é um produto legítimo do povo japonês. É e sempre foi japonês. Esta fidelidade nacional à essência não pode ser reproduzida no resto do mundo. É uma qualidade interior única do xintó.

Uma terceira característica especial do culto nacional japonês aparece na existência da “dualidade” ilusória de exteriorização ética ou cerimonial, e de intimidade religiosa. Um manto ritualístico, que é tudo o que muitos observadores, mesmo japoneses, conseguem ver, encobre o corpo da verdadeira religião. Êste fato já provocou grande confusão e exige cuidadosa observação. Forneceu bases para repetidas declarações das autoridades civis japonesas de que o xintoísmo não é religião. Muitos japoneses têm repetido êste mal-entendido, que também tem encontrado eco constante em exposições não-japonesas.

Há várias razões para êste erro. A primeira é teológica. O xintoísmo de Estado é uma religião antropocêntrica, que declara a unidade dos deuses e dos homens. O imperador japonês é um homem-deus; e, sejam quais forem as suas origens, as grandes divindades do xintoísmo são consideradas como espíritos de homens tornados deuses. Em contraposição a isto, o cristianismo frisa a vasta distância que separa Deus do homem; é uma religião teocêntrica, em que Deus é “absolutamente um”. Se focalizamos nossa atenção nas manifestações de ser o homem o núcleo da crença nacional, é fácil concluir que o xintoísmo de Estado é uma espécie de humanismo, ou “caminho do imperador”, isto é, da política japonesa, da moral nacional e do cerimonial de Estado. É estranho, portanto, que apologistas japoneses, por vezes do tipo mais estreito e calvinista, e teólogos não-japoneses, muitas vezes missionários e propagandistas cristãos, com os mais largos interesses internacionais, tenham encontrado aí um terreno comum. Os primeiros consideraram prático, do ponto de vista político, insistir em que o xintoísmo de Estado é apenas um ritual patriótico; os últimos, condicionados pelos conceitos cris-

tãos, são incapazes de considerar religião aquilo que não se conforme com padrões preconcebidos. Assim ambos os grupos substituem a essência pela aparência, e declaram ao mundo que o importante é o cerimonial externo do xintó.

Outro motivo, que dificulta a compreensão de ser o xintoísmo algo mais do que os invólucros externos de uma realidade interna, é a relutância em dar significação religiosa a um sistema, que não ultrapassa as barreiras de uma nação. Não se dá a devida importância ao fato de que o culto de Estado, apesar de reconhecidamente civil em sua atuação, é, ainda assim, uma religião. As divindades antropocêntricas do xintoísmo não transcendem os limites de uma única nação. Em oposição a isto, tanto o cristianismo quanto o budismo, quando se trata da consideração dos interesses de um homem ou de um Estado, são individualistas e universais. Jesus mostrou a grande separação que existe entre Deus e o homem, e fugiu ao problema da relação entre a Igreja e o Estado, dizendo que se desse a César o que é de César e a Deus o que é de Deus. Buda abandonou sua posição de príncipe neste mundo, e tornou-se um simples mendigo. Ambos proclamavam que a religião transcende o Estado. Em marcante contraste, as figuras do mundo de deuses do xintó e os interesses que o xintó de Estado advoga são somente japoneses. Mas, nem por isto deixa o xintó de ser uma religião. Há outras espécies de religião além das variedades pessoal e universal. O xintó é uma delas. É uma religião de Estado e uma religião nacional. Constitui defeito de nosso conhecimento da ciência da religião o insistirmos que somente uma religião universal pode ser verdadeira.

Ainda outra causa do aparecimento da idéia errônea de que o xintó de Estado não é religião, é o fato de ser ela essencialmente mais deste mundo do que do outro. Existe uma tendência para se considerarem autênticas somente as religiões “do outro mundo”. De acordo com este conceito, a principal tarefa da religião consiste em falar do céu e do inferno e do destino da alma depois da morte. O xintó tem como objetivo principal as realizações neste mundo, como a prosperidade do trono imperial e o bem-estar dos súditos. Por esta razão, tem sido declarado

não-religioso, e, em parte por isto, surgiu a idéia de não ser o xintoísmo mais do que moral nacional e cerimônia de Estado. Ainda isto demonstra ignorância da ciência da religião. O estudante consciencioso de assuntos humanos sabe que a história das religiões demonstra serem algumas predominantemente “dêste mundo”, e outras fortemente “do outro mundo”, havendo combinações e graduações intermediárias dessas duas formas. O xintoísmo de Estado não é menos religião por ser dêste mundo. Com efeito, há razões para se acreditar que os ensinamentos originais de Jesus e de Buda, com tôda a sua indiferença pelos destinos particulares, se preocupavam bastante com o destino dos homens neste mundo. Sob êste ponto de vista, temos tanta razão em dizer que o budismo e o cristianismo primitivos não eram religiões, quanta em dizer o mesmo sôbre o xintó. Repetindo, a ciência da religião não nos permite classificar o xintoísmo de Estado fora dos limites de religião apenas porque se preocupa principalmente com o bem-estar do povo japonês e a conservação do trono imperial.

Devemos acrescentar mais uma palavra a essas observações sôbre a concepção, a natureza e a missão do xintó, nas quais muito devemos a escritores japoneses. A razão mais aparente, e ao mesmo tempo a mais disfarçada, do aparecimento da declaração de que o xintó de Estado é apenas uma cerimônia civil e não uma religião, é política. Sutis exigências da política de Estado a determinaram. A história é longa, e aqui pode apenas ser esboçada. Os duzentos e cinqüenta anos de isolamento voluntário do Japão, durante o Shogunato Tokugawa foram, em grande parte, determinados por medo ao cristianismo. Quando, no meio do século XIX, o Japão se defrontou novamente com as nações do Ocidente, teve de fazer face a um tremendo dilema nascido dêsse medo. Por um lado sabia, a despeito dos isolacionistas, que deveria armar-se com a habilidade e os conhecimentos do Ocidente, ou então perecer diante dêle. Por outro lado, estava convencido de que o grande mundo exterior afundaria a sua alma nacional para sempre se ela não fôsse sustentada pela continuidade do próprio passado. No âmago da civilização ocidental

jazia o cristianismo, temido pelo Japão como instrumento de dissolução para sua unidade nacional, que já fôra abalada quase até ao rompimento pelas lutas feudais. No centro da cultura japonesa estava o xintoísmo. O primeiro ensinava a existência de um Deus-pai, que colocava na consciência de seus filhos o dever de uma lealdade transcendente, que permitia repudiar o Estado e suas exigências. O segundo ensinava a obrigação suprema da obediência absoluta ao imperador-deus, que nada no céu ou na terra devia contrariar. Os dois continham uma promessa de conflito irreconciliável. Quando os estadistas japoneses se encontraram com os representantes das potências ocidentais para as negociações preliminares, estavam resolvidos a continuar a severa interdição contra o cristianismo que se usara para liquidar o assunto das primeiras missões católicas romanas. Declarou-se que o Estado japonês era fundado no ensinamento xintoísta da divindade do imperador; que, repudiando êste ensinamento, o cristianismo minava o trono imperial; e que o Japão não tinha outra escolha a fazer, senão resistir ao advento do cristianismo, como resistiria à invasão de um exército inimigo. Logo se tornou evidente, entretanto, que as relações externas exigiam outra escolha. Não se podia permitir que o xintoísmo e o cristianismo, a tradição e a novidade, o nacionalismo e o universalismo, o estrangeiro e o nacional chegassem a um choque. Se tal acontecesse, talvez estivessem irremediavelmente perdidas para o Japão as possibilidades de firmar acordos favoráveis com o Ocidente. Bem depressa o Japão viu que o meio mais seguro de criar um ambiente de simpatia nos países estrangeiros consistia em apresentar-se como “nação moderna”. Para tanto era necessário uma sábia disseminação no estrangeiro da idéia de que o povo japonês gozava de plena liberdade em assuntos religiosos. Ao mesmo tempo não podia ser abandonada a situação privilegiada do xintoísmo. Assim, do ponto de vista das autoridades japonesas, a única solução possível para o dilema era a declaração de que o culto nacional não era uma religião. Era preciso correr o risco da propagação do cristianismo dentro de seu país, mas não haveria perigo desde que fôsse possível exigir de todos os

súditos, quaisquer que fôsem as suas filiações religiosas, o dever patriótico e civil da participação nos rituais do xintoísmo de Estado. O fato de ser uma solução meramente formal nunca preocupou muito a psicologia burocrática do Japão, mergulhada nas convenções e habituada a aceitar a verdade por ordem do governo.

Essa declaração nacionalista do xintó alargou-se com o passar dos anos, e espalhou-se pelos territórios que sofreram o domínio das armas japonêsas. Assim, a Formosa, a Coréia, e mais tarde a Mandchúria, e as Ilhas do Pacífico Central foram colocadas sob a direção unificadora do culto dos deuses japoneses. Enquanto isto se passava, as nações estrangeiras eram constantemente informadas de que o Japão gozava de “liberdade absoluta de crença religiosa”. E, dentro da nação, aos grupos da minoria se exigia rigorosa obediência diante dos altares dos deuses nacionais, como certificado de sua aceitação do direito de reinar que têm os membros da dinastia imperial e seus representantes burocráticos e militares.

Tem sido por vêzes debatida a questão de o xintó de Estado possuir ou não uma Escritura Sagrada. A resposta depende da definição de Escritura. Se significa um cânone de livros considerados de inspiração divina e única autoridade em artigos de fé, com exclusão de qualquer outro, não existe uma Escritura Sagrada. Se, porém, significa uma literatura em franco crescimento, e em que se alimentam as raízes do fervor patriótico e da convicção religiosa, então o xintoísmo a possui. Podem ser chamados assim o *Kojiki*, ou *Crônica de Fatos Antigos* (712 A. D.), o *Nihongi* ou *Crônicas do Japão* (720 A. D.), o *Kogoshui* ou *Seleções de Histórias Antigas* (806 A. D.), o *Engi Shiki*, ou *Cerimônias da Era Engi* (927 A. D.), e especialmente, o “norito”, ou os rituais dêste último. A êstes podemos acrescentar os rescritos de sucessivos imperadores, e os rituais publicados pelo Ministério de Negócios Interiores para as cerimônias xintoístas contemporâneas.

Importante parte dessa literatura nacional encontrou aplicação religiosa nos rituais públicos da crença nacional. A ne-

nhuma *Escritura Sagrada* de povo algum poderia ser concedido um tratamento mais reverente, quer como documento litúrgico, quer como inspiração para o comportamento moral, do que ao *Rescrito Imperial* sobre a Educação. Publicado em 1890, quando estava no apogeu o sentimento antiocidentalista, êsse rescrito foi desde então apreciado como epítome perfeito do incomparável “nacionalismo japonês”, a despeito da reconhecida dívida ao confucionismo. Segue-se a tradução do Rescrito:

“Para conhecimento de nossos súditos, fazemos saber que:

“Nossos antepassados imperiais fundaram êste império sobre uma base sólida e eterna, e nela implantaram profundamente a virtude.

“Sempre unidos em lealdade e amor filial, nossos súditos ilustraram essa beleza de geração em geração. É esta a glória do caráter fundamental de nosso império, e aí repousa a fonte de nossa educação. Amados súditos, sede dedicados a vossos pais; afetuosos para com vossos irmãos e irmãs; como maridos e mulheres sede harmoniosos; como amigos sede verdadeiros; comportai-vos com modéstia e moderação; estendei vossa benevolência a todos; procurai o saber e cultivai as artes, desenvolvendo dêsse modo as faculdades intelectuais e morais; acima de tudo considerai o bem público e os interêsses comuns; observai as leis e respeitai a Constituição; se houver necessidade, oferecei-vos corajosamente ao Estado; guardai e conservai o Nosso Tro-no Imperial contemporâneo do Céu e da Terra. Assim sereis considerados bons e fiéis, e mantereis as melhores e mais famosas tradições de vossos antepassados.

“O que aqui expomos é realmente o ensinamento de Nossos antepassados, infalível em tôdas as épocas e verdadeiro em todos os lugares. Deve ser observado tanto pelos descendentes dêles como pelos de seus súditos. É nosso desejo levá-lo a peito com todo o respeito, em comum convosco, amados súditos, a fim de alcançarmos a mesma virtude.

“No 30.º dia do 10.º mês do 23º ano de Meiji.” (30 de outubro de 1890.)

(Assinatura de próprio punho do Imperador: selo imperial.)

Os fundamentos xintoístas dêsse rescrito aparecem melhor no original japonês do que na tradução. Enquanto as virtudes pessoais e cívicas frisadas são tais que qualquer povo as pode apreciar, o ensinamento moral e a estrutura do Estado dêle constantes são caracteristicamente japoneses. Tudo deriva dos “antepassados imperiais”. O japonês não pode dedicar-se a poderes espirituais que transcendam êsses limites. Os mais majestosos dêsses espíritos ancestrais são as grandes divindades das mitologias “Nihongi” e “Kojiki”, o Pai do Céu, a Mãe da Terra, o Deus da Lua, o Deus da Tempestade, a Deusa do Alimento, e, mais sublime de todos, a Deusa do Sol. Com exceção do Deus da Tempestade, estão estas “grandes divindades” entronizadas em Ise, Meca do Japão moderno, como os principais troncos genealógicos do panteão nacional e da dinastia imperial. Evidentemente o Estado não identifica essas divindades com os fenômenos naturais especificados acima. Mas o súdito japonês, por mais culto que seja, e por mais sérias que sejam suas reservas particulares nesse assunto, deve seguir os mentores oficiais e aceitar “bona fide” e sem restrições as divindades de Ise como antepassados.

Como acabamos de ver, com a Deusa do Sol culmina o culto do xintó do Estado. Isto está claramente subentendido no rescrito imperial que acabamos de examinar. A educação japonêsa começa e termina com êste tema. Conforme padrões primitivos que têm notáveis paralelos em outras antigas formas de Estado, especialmente entre os antigos egípcios e os incas do Peru, o governo japonês estabeleceu a soberania do imperador na adoração de uma Deusa do Sol. Amaterasu Moikami, nome pelo qual essa divindade é conhecida, foi proclamada a “grande antepassada” fundadora do Estado. O testamento dessa deusa, tal como consta da literatura do Antigo Xintó, tornou-se o laço primeiro da unidade japonêsa e o meio por que se autenticou o direito, divino do imperador. O discurso que o Nihongi atribui a Amaterasu Omikami, quando esta enviou seu neto do céu para dominar as tribos da “Planície do Vime”, destinada a tornar-se o núcleo do futuro império japonês, foi interpretado como a predestinação do estabelecimento e da continuidade do Estado ele-

vado à categoria de imutável e eterno. Se o uso japonês justifica a atribuição de sagrado a alguma palavra de sua literatura, podemos aplicá-la às seguintes: “A planície do vime e dos quinze mil outonos de belos pés de arroz (nome arcaico do Japão), é o país sôbre o qual meus descendentes serão senhores. Ide, meu augusto neto, e reinai sôbre êle. Ide! Que a prosperidade acompanhe a vossa dinastia e que ela, como o céu e a terra, dure para sempre”.

É a estas palavras que o *Rescrito Imperial* sôbre a Educação se refere quando declara que os antepassados imperiais fundaram o Estado numa base sólida e eterna. Não podemos examinar aqui os detalhes das circunstâncias que levaram os compiladores do *Nihongi* a atribuir essas palavras notáveis à Deusa do Sol. Basta dizer que é obra da centralização dinástica, consumada na última metade do século VII, sob a influência dos padrões administrativos chineses, e que a moderna política japonesa encontrou nessas palavras divinas autenticidade sôbre-humana para a unificação interna e para a expansão externa. Outras passagens da literatura antiga foram invocadas de modo semelhante, para consagrar instituições e atos do Estado com uma imutabilidade divinamente autorizada. Podem tôdas ser consideradas como *Escritura Sagrada*, de modo geral.

O colorido religioso dos recursos literários do xintoísmo de Estado é mais profundo no “norito” — orações ritualistas, que os sacerdotes cantam diante dos altares em tôdas as importantes cerimônias públicas, e por vêzes em cerimônias particulares, para atender a pedidos de suplicantes individuais ou de pequenos grupos de pessoas. Êsses “noritos” eram expedidos para ocasiões especiais, sob a autorização do Ministro dos Negócios Interiores, e impressos segundo regras e regulamentos do govêrno para os santuários do xintó. Os que estão em uso hoje em dia são baseados em textos do antigo xintó, tais como se encontraram no *Engi Shiki*. O estilo é imponente e floreado, e os motivos religiosos limitam-se a uma espécie de mercado: enumeração de oferecimentos em troca de benefícios pedidos. Os benefícios incluem a proteção e a frutificação das sementes e das plantas, prosperi-

dade nacional e doméstica, imunização contra as calamidades, sucesso na guerra e um reinado longo e glorioso para o imperador.

O que são exatamente êsses “noritos” pode ser apreciado por um exemplo real. O que se segue é extraído do ritual que se realiza a 4 de fevereiro de cada ano, em todos os santuários, no chamado “ofício de orações pelas colheitas”. Nesse ritual, faz-se uma súplica aos deuses, para que as plantações sejam protegidas contra o vento e a água, e para que os cereais amadureçam em abundância. Traduzido, o texto diz o seguinte:

“Na tua presença temível, diante do teu santuário sagrado (introduz-se aqui o nome do altar), o grande sacerdote (nome e cargo do sacerdote oficiante), humildemente te diz”:

“Sua Majestade, o Imperador, agora que estamos prestes a dar início à plantação de arroz dêste ano, determinou que te fizéssemos ofertas. Apresentando-nos limpos e purificados em tua grande presença, oferecemos êstes alimentos: arroz purificado e arroz em bruto (isto é, descascado e com casca); bebidas para que se encham até o gargalo os jarros de vinho, arrumados em fileiras em que rebrilha seu ventre; de coisas que vivem no mar azul de barbatanas e sem barbatanas, e ainda algas do largo e da costa... tudo isto nós te oferecemos. E, quando nasceu o Sol glorioso dêste dia de vida e abundância, ouvi até o fim nossas palavras de louvor, de tranqüilidade e de paz.

“Concedei que contra as coisas que se plantam, desde o arroz, para cuja produção o povo revolverá com braços e mãos as águas espumantes, juntando-lhe a lama com as pernas, até a menor das folhas de grama, concedei que contra elas não haja ventos maus nem águas violentas. Dai-nos abundância, e fazei com que o Festival do Novo Alimento (isto é, o festival de graças, comemorado no outono, no dia 23 de novembro de cada ano) possa ser comemorado com sublimidade e beleza. Assim, reverentes, declaramos ter chegado ao fim destas palavras de glorificação”.

Isto é bem típico do cerimonial do xintoísmo moderno. O ponto central dos rituais é a oração às divindades dos santuários.

A declaração que tem sido propagada, tanto no Japão como no exterior, de que essa adoração das divindades é estranha ao xintó, mostra o que é: um êrro. A fonte dêsse êrro se encontra nas manipulações do govêrno, que tem constantemente tentado envolver sua atuação em um véu de versões falsas, por trás do qual o mundo oficial sofre um mínimo de interferência externa. Se adoração significa ato de reverência a um ser divino; se inclui preces e súplicas às divindades com o fim de obter benesses para a família, para a lavoura e para a nação, não há como fugir ao reconhecimento de que a fibra do xintoísmo de Estado é a adoração.

Há outro ponto importante com relação à natureza da adoração realizada nos altares, que exige esclarecimento. Os leitores ocidentais por vêzes têm ouvido dizer que os altares xintoístas não contêm imagens nem outras representações de divindades. Essa alegação tem sido expressa um tanto espirituosamente na observação de que o visitante, ao entrar num santuário xintoísta, nada encontra, e mesmo nada vê digno de nota. A razão, por que o visitante dos santuários vê tão pouco, não é que nada haja — mas sim, porque o que lá existe é por demais sagrado para ser submetido à contaminação de olhos profanos. O sacrário é protegido pelos mais severos tabus. Cada santuário xintoísta possui cuidadosamente guardado um objeto material em que a divindade reside e do qual emana o misterioso poder “kami”. Freqüentemente o objeto não tem valor intrínseco algum. Pode ser uma pedra de formato estranho, um emblema do falo, uma mecha de cabelos humanos, ou uma tira de papel. Freqüentemente é um espelho, emblema da Deusa do Sol em Ise; às vêzes é um colar de velhas contas, um pergaminho, uma espada simbólica ou outro objeto que tenha pertencido a algum herói guerreiro. Por vêzes é mesmo uma árvore viva, ou ainda uma montanha. Neste caso, naturalmente, é impossível escondê-las dentro de um santuário. O que se deve notar é que nenhum altar xintoísta pode existir sem êsse “shintai”, ou “corpo de deus”, como é chamado. Em origem e em essência, o “shintai” é um fetiche. É verdade que o altar xintoísta não contém imagem de divindade no sen-

tido de um ídolo antropomórfico, mas contém, de fato, como condição indispensável da presença do deus, um talismã sagrado que realiza milagres e é cheio de “kami”. O xintó não ultrapassou a idolatria; a adoração de seus mais sagrados objetos de culto conserva êsse caráter primitivo.

Passemos agora a considerar certos problemas que apenas abordamos superficialmente. É evidente, depois do que acabamos de dizer, que qualquer estudo das relações entre o xintoísmo de Estado e a vida moderna — neste caso quase exclusivamente a vida japonêsa, — bem como qualquer apreciação dos elementos do xintoísmo que ameaçam uma civilização verdadeiramente ecumênica, devem ser examinados do ponto de vista de suas relações com o nacionalismo. No início dêste estudo, chamamos a atenção para o fato de as autoridades japonêsas, quase que unânimemente, se voltarem para o xintó, onde encontram inspiração para o que gostam de chamar de “unidade nacional sem rival”. Como auxilia, pois, o xintó ao nacionalismo?

A resposta, em resumo, é a seguinte: o xintó auxilia o nacionalismo, como qualquer outra religião. Responde à dedicação dos crentes, oferecendo-lhes os ideais e objetivos que representa, principalmente fortalecendo-lhes sentimentos e crença. No auge da preparação do Japão para a Segunda Guerra Mundial, isto se verificou com o domínio sôbre a formação da mentalidade juvenil, por meio da educação. Cada escola do império se tornou uma fábrica de condicionamento da psicologia nacional, de maneira a conservar um bom equilíbrio entre a docilidade para com a direção oficial, e a confiança na invencibilidade. Todos os meios de propaganda e domínio do pensamento, à disposição do governo — polícia, escolas e imprensa — levavam essa finalidade oficial a todos os setores da vida japonêsa, de modo que ninguém pudesse escapar. No centro de tudo isto estava o xintó. Desta fonte eram tirados os materiais para o programa nacionalista. Nas cerimônias dos altares é que se representava e glorificava a dedicação ao Estado. Isto nos leva à necessidade de tentar esclarecer as feições do xintó, que contribuíram para a solidariedade nacional.

Primeiramente, temos o apoio que o xintoísmo dá à soberania absoluta do Estado. Repousa êle no ensinamento xintoísta da existência de uma autoridade sôbre-humana e transcendente na pessoa do imperador. Não nos preocuparemos aqui com saber se o imperador está acima do Estado, se é o próprio Estado, ou um membro cooperador do Estado como o povo. A segunda e a terceira décadas do século XX presenciaram um desenvolvimento bastante grande, no Japão, das tendências democráticas, que permitiu um ataque moderado ao absolutismo. O Departamento de Direito da Universidade Imperial de Tóquio conseguiu mesmo tornar pública a opinião de que, embora o imperador fôsse o principal membro do Estado, era, apesar disso, sòmente uma parte dêle.

Com a ascensão do militarismo totalitário na quarta década dêste século, êsse liberalismo foi liquidado. Tudo o que não fôsse aceitação cega da afirmação de que o trono imperial estava além e acima do Estado, era castigado como idéia falsa e desleal à “estrutura sem rival da nacionalidade japonêsa”. Na prática, isto queria apenas dizer que um grupo de homens, em sua maioria oficiais graduados das Fôrças Armadas, tinha conseguido apoderar-se da máquina do Estado e mantinha o contrôle sôbre tôdas as vias de mediação entre a chamada vontade do imperador e o povo. A verdadeira vontade do imperador nunca foi conhecida, uma vez que não lhe era permitido lidar diretamente com o povo. Embora fôsse verdade que o “imperador não podia errar”, atribuindo-se aos Ministros de Estado a responsabilidade dos erros, temos amplas razões para suspeitar que os “rescritos imperiais”, freqüentemente obtidos pelos ministros, serviam seus próprios interesses. Do ponto de vista militar, isto significava que os soldados deviam tornar inviolável a sua autoridade, santificando-a com a ficção da infabilidade absoluta do trono. Enquanto a nação pudesse ser mantida num nível em que se não distinguisse a ficção da verdade, o plano era exequível. Foi aí que o xintoísmo entrou em cena: atribuía uma autenticidade sôbre-humana, e portanto decisiva, aos comandos militares.

Freqüentemente se tem falado a respeito da divindade do imperador do Japão, tem-se indagado de que maneira se fazia sentir, e se todos os súditos a aceitavam livremente, ou se eram forçados a tal. Como resposta, dizemos que existem duas concepções diferentes da santidade ou da divindade do imperador. Uma pode ser chamada a concepção ortodoxa; a outra é a progressista. A primeira é chamada ortodoxa, porque decorre da tradição japonêsa. Suas linhas gerais já foram apresentadas. Devemos lembrar que, de acôrdo com essa concepção, o xintoísmo atingiu seu maior desenvolvimento na exaltação do imperador como "deus vivo". A constituição de 1889 declara que o imperador é "sagrado e inviolável". O comentário mais importante que já apareceu sôbre essa constituição declara que o soberano, "descendente do céu, é divino e sagrado". Uma das autoridades japonêsas mais eminentes no xintoísmo nos diz que está certo quem considera o imperador do Japão como o equivalente de Jotei para os chineses, ou Jeová para os judeus. A literatura japonêsa se refere freqüentemente ao imperador como "Aki tsu Kami" (kami manifestado) e como "Ara Mikami" (grande kami encarnado). O próprio govêrno tomou a si a responsabilidade da promulgação dêsse uso, e, embora nenhum santuário fôsse destinado à adoração do governante vivo, as cerimônias de obediência diante do Palácio Imperial e dos retratos imperiais guardados nas escolas, o costume de comemorações em silêncio de grandes massas que se dirigiam a Tóquio, e os verdadeiros tabus que representavam os aparecimentos do imperador em público, indicam a sua inclusão entre os sêres divinos. E, mais importante do que tudo isto, a sua descendência direta dos grandes "kami" do passado nebuloso conservava nêle uma essência, que o tornava algo mais do que simples homem. Possuía uma natureza divina, além da sua natureza de homem.

Será inútil procurar clareza lógica nessa interpretação. Devemos tomá-la pelo que é: exploração política de uma crença emocional de que um poder oculto emana da pessoa de homens poderosos, pelo que são êles "kami" ou sagrados.

A concepção progressista sanciona o uso de "kami" com relação ao imperador, mas transfere a base de santidade do mundo

sobrenatural para o natural. Em 1937, o Departamento Nacional de Educação Japonês publicou um livro que estuda êste problema. Nêle, o significado de “kami”, quando aplicado ao imperador, tem a seguinte definição oficial: “O Tenno (imperador) é um kami visível, que reina sôbre o país de acôrdo com nossos antepassados imperiais. Êste kami visível ou manifestado, revelado como homem, é completamente diferente do kami com o significado de “deus absoluto”, divindade onipresente e onipotente. Significa que os antepassados imperiais são revelados no imperador, que é seu filho sagrado; que o imperador tem em seu corpo os seus antepassados; que é eternamente a fonte do crescimento e desenvolvimento da terra e do povo; e que é um personagem de gloriosa majestade”.

Isto, evidentemente, não requer a adoração do imperador vivo, nem súplicas ou preces a êle como ser sôbre-humano ou sobrenatural. Mas será um grande êrro supor que, por se fazer diferença entre o governante japonês e o Deus Absoluto da fé religiosa, se liquide o problema religioso do trono. Para chegarmos a uma conclusão final, teremos de passar por cima da absurda facilidade com que o govêrno japonês se dispõe a distinguir entre o Deus Absoluto onipresente e onipotente da religião, e seu imperador. Quer sigamos a concepção ortodoxa, ou a progressista, a base da autoridade é sempre a mesma. O absolutismo do Estado, manifestado e santificado sem discussão na pessoa do imperador, exigia a obediência total do seu súdito. Não havia absolutamente lugar, no xintoísmo nacional, para a crítica ou para a não-obediência de uma consciência esclarecida, ou ainda para grandes serviços públicos oriundos da cooperação de homens e mulheres responsáveis e inteligentes. O indivíduo não tinha mais que um dever: obedecer. Isto explica por que o alto comando japonês apreciava tanto o xintoísmo. O indivíduo só devia encontrar satisfação no fato de estar êle fundido no destino da nação, conforme determinavam seus superiores, em passatempos inocentes, ou em devoções do outro mundo, matéria em que o Estado não fizesse exigências. A verdade destas restrições pode ser constatada pela declaração seguinte, de um an-

tigo professor da Universidade Imperial de Tóquio: “A soberania do Japão está confiada ao pai da raça, forma de govêrno sem igual entre tôdas as nações do mundo. Portanto, não deve ser tolerada a idéia de uma autoridade mais respeitável do que o imperador e seus antepassados imperiais. Nossa estrutura nacional torna impossível a aceitação de um “deus verdadeiro” acima do imperador”. (Hiroyuki Kato.)

O balanço final do xintó é francamente deficitário. O xintoísmo glorifica a guerra, e transforma em cruzada santa todos os apêlos às armas que sejam da vontade do imperador. Encoraja a noção de superioridade racial e nacional, noção essa que encontra par sòmente na pior forma de arrogância racial do Ocidente; e dêste ponto de vista, obstrui a marcha da verdadeira fraternidade humana. Impede a cooperação internacional, tornando a soberania japonêsa absoluta e total, uma entidade inviolável e santificada por uma autoridade sôbre-humana. Torna em objetivo principal da educação a imposição de uma obediência cega, destruindo assim, pela raiz, qualquer possibilidade de se construir uma sociedade humana sôbre bases de cooperação e responsabilidade pessoal. Representa um reacionarismo das classes elevadas, que não admite discussão nem crítica a suas irracionais origens mitológicas. Impõe a idéia de que tôdas as boas coisas da vida são recebidas pelo indivíduo como um benefício do alto, esterilizando assim tôda a iniciativa pessoal e tornando o súdito japonês exatamente o que êle às vêzes se chama, “filhinho do imperador”, instrumento dócil da politicagem e do militarismo. Prostitui a dignidade humana, estabelecendo no lugar da autoridade divina a de um “homem-deus” que dispõe do corpo e alma de milhões de súditos, enquanto êle próprio está acima de qualquer lei. Finalmente, o xintó mina a própria unidade que pretende conseguir como condição básica de uma estrutura duradoura de Estado, pois, com todos os seus protestos de dedicação sem par ao país e ao imperador, o japonês, em suas relações sociais comuns, é desconfiado, invejoso e não tem es-

pírito de cooperação. A razão disto é clara: os motivos de comportamento interiores, espontâneos, se estiolam, quando tudo lhes é impôsto, até a própria idéia de verdade.

A crédito do xintoísmo, seus partidários apontam o apoio único que tem dado ao Estado, num mundo de acerbos nacionalismos. A paixão japonesa pelo xintoísmo é justificada por eles como prova da sua determinação em proteger a continuidade da existência nacional em face da ameaça de destruição. Isto, naturalmente, não passa de repetição apologética do nacionalismo. Além disto, o xintoísmo, a respeito de poder contribuir para a civilização mundial baseada na cooperação e na compreensão dos homens, tem muitas vezes alardeado sua sinceridade. Assim como a moral do cristianismo gira em torno do amor universal, e a do budismo em torno da compaixão universal, atribui-se ao xintoísmo a característica de guardar em seu coração uma sinceridade tolerante. Mas, a sinceridade por si só não é suficiente. Se não é guiada por ideais universais não passa de racionalização do fanatismo; mal dirigida a fim de satisfazer os fins da auto-ridade, pode ser apenas uma forma de estéril apêgo às leis. Estas duas perversões são demasiadamente bem ilustradas na história do xintoísmo japonês.

Ao mesmo tempo, não é razoável dizer que, com o fim de tornar o Japão digno de participar da fraternidade de nações civilizadas, se deva destruir tudo do nacionalismo japonês. A conservação da continuidade nacional pela comemoração das façanhas do passado; as cerimônias de devoção nos santuários em louvor daqueles que se distinguiram; a constante veneração dos antepassados, pela qual se refina e apressa o senso de responsabilidade social; os cuidados com a saúde e a educação nacional; e o encorajamento de um legítimo orgulho capaz de contribuir para uma associação de nações amantes da paz... são algumas das possibilidades que se apresentam, quando consideramos os caminhos abertos para o xintoísmo expurgado de sua mitologia,

despido de seu militarismo, libertado de sua arrogância racial e de seu formalismo legal, assim tornado sensível às palavras do espírito humano universal.

N. T.: Segundo o GRANDE E NOVÍSSIMO DICIONÁRIO DA LÍNGUA PORTUGUESA, de autoria de Laudelino Freire e J. L. de Campos, são admissíveis duas ortografias para a palavra que designa a religião que acabamos de analisar: “Xintoísmo” e “Sintoísmo”. Demos preferência à primeira, em virtude de ser mais aproximada, foneticamente, da forma inglesa da palavra “shintoism”, e também da francesa “shintoisme”.

ISLAMISMO

Por

EDWARD J. JURJI

Uma noite, ao findar o mês do Ramadam, no ano de 610, Maomé foi, segundo seus discípulos, seguro pelo poderoso braço de um anjo, e ouviu uma voz que lhe dizia :

*Lê em nome do teu Senhor que criou tudo,
Que criou o homem,
Lê, porque o teu Senhor é o mais generoso,
.....
Foi êle que ensinou...
Ao homem o que o homem não sabia.*

Foi a fatal “noite do poder”, comemorada pelos fiéis como a Noite do Destino. Nessa noite, em meio de choques de impérios e nações, de gritos selvagens de raça e de clã, dentro das muralhas da Meca pagã, o *Livro* abriu-se à alma ávida do Profeta, chamando-o a pregar o Deus de Tôdas as Coisas que escrevera sua lei no coração dos homens, e que agora vinha restaurar e aperfeiçoar o conhecimento da Verdade anunciada pelos profetas e videntes de gerações anteriores.

Através dos anos, pela atuação de seus arquitetos e intérpretes, revelaram-se os impulsos criadores do islamismo, relativos à vida dos homens e às várias religiões por êles engendradas. Como os representantes de outras crenças, êsses homens têm demonstrado, cada um de sua maneira, como bem disse William James, que “o mundo visível faz parte de um universo espiritual, do qual extrai a sua principal significação”. E, o que é ainda mais notável, todos possuem “um novo entusiasmo que se acrescenta à vida como uma dádiva”.

De certo modo, entretanto, o fundador do Islame é um só. Para o crente devoto, o nome de Maomé, que seria sempre se-

guido da fórmula mística “Deus o abençõe e lhe dê a paz” — está muito acima de qualquer outro. Designa aquêlê cuja paixão pela verdade e cuja apresentação brilhante do propósito de Deus inspiraram nos corações de seus seguidores o êxtase e a adoração, a segurança e a fé. Esta veneração do Profeta se dá no islamismo supercivilizado do século XX, como partira do seu antepassado espiritual nos dias longínquos da piedade simples e pura. Vejamos como o Dr. Muhammad Husayn Haykal, distinto estadista e crítico egípcio, define a posição de seus correligionários neste assunto: “A vida de Maomé, se bem que inteiramente humana, atingiu os mais altos píncaros jamais alcançados por qualquer homem. Êle tentou desesperadamente explicar aos muçulmanos que era tão humano quanto êles, se bem que fôsse inspirado. Não conhece milagre algum, a não ser os do *Alcorão*. Nenhuma outra vida se pode comparar, em sublimidade e poder, à dêle. Não há palavras que descrevam adequadamente a profundidade penetrante de sua comunhão com o Universo infinito. Estendia-se pela eternidade, quando entrava em comunhão com o Criador do universo, graças à Sua bondade e misericórdia perenes. Não fôsse essa comunhão e a veracidade de Maomé na transmissão da mensagem do Senhor, as eras subseqüentes teriam rejeitado suas afirmações. No entanto, já lá vão mil trezentos e cinqüenta anos que a mensagem do Senhor, confiada a Maomé, se mantém como maravilha de verdade e de esclarecimento. Basta citar um exemplo: a verdade revelada por Deus a Maomé de que êle seria o sêlo (o último) dos profetas e dos enviados. Quatorze séculos já se passaram, e ninguém mais, ou profeta ou portador de um mandato divino, conquistou realmente a imaginação dos homens. Antes de Maomé, as profecias se sucediam, e os enviados não eram desconhecidos, embora quase nenhum proclamasse uma mensagem universal destinada a tôda a humanidade. Nenhum se declarou o último dos profetas e enviados divinos. Sòmente Maomé faz essas afirmações, e os séculos o confirmam.

O *Alcorão*, através de suas reflexões sôbre os aspectos decisivos da vida do Profeta, mais do que qualquer outra, faz res-

saltar a qualidade predominante de seu caráter: uma convicção inabalável. Sua fé constante e permanente na origem divina e na justiça da causa a que foi chamado, faz de Maomé uma figura ímpar. Sua fé inabalável nas coisas invisíveis, que formam o conteúdo de muitas exortações, é o fio do significado sobre o qual se desdobra toda a sua pregação. Em resultado disso, a mensagem a respeito da soberania transcendente de Deus começa a adquirir uma significação promissora, pois sem essa mensagem celeste, o monoteísmo do Islame seria quase impossível.

No fundo disso há uma indiscutível escatologia. Pode-se mesmo dizer que se todos os detalhes da vida de Maomé, anteriores ao aparecimento da fé e da convicção dentro de sua alma, fôssem desprezados como meros recursos bibliográficos, ainda assim o papel profético que desempenhou permaneceria intato.

Com efeito, seus ensinamentos em Meca aparecem quando sua voz soa firmemente como palavra de aviso, e seu discurso adquire um tom de eternidade, do Dia Final, do Dia do Juízo e da Retribuição. É talvez como símbolo da premência que se alia a esse ensinamento o uso do imperfeito dos verbos, que, no árabe, indica não somente o futuro, mas também a iminência atual dos acontecimentos, invariavelmente em evidência sempre que se discute o além.

“... Tudo o que existe nos céus e na terra canta os louvores de Deus. Ele é poderoso e sábio. A Ele pertence o império dos céus e da terra, dá a vida, dá a morte, pode tudo. É o primeiro, o último, o visível, o culto, conhece tudo... (57:1-3). Aquêlê que lê o Livro de Deus, que observa a oração... pode contar com um pecúlio imorredouro (35:26-7). Acreditai em Deus e no seu Apóstolo, combatei na senda de Deus, fazei o sacrifício de vossos bens e de vossas pessoas, isto para vós será mais vantajoso, se o compreenderdes. Deus vos perdoará vossas ofensas. Ele vos introduzirá nos jardins regados por correntes de águas... (61:11-12). O dia da decisão é um termo fixado antecipadamente. Um dia a trombeta soará e correreis em chusma. Abrir-se-á o céu e apresentará numerosas portas... A Geena estará cheia... dos maus... Não provarão lá nem da frescura nem de bebida al-

guma... (78:17-24). Bem-aventurada habitação está reservada àqueles que temem a Deus... Jardins e vinhas, raparigas de seios túmidos e de idade igual à dêles, taças cheias. Não hão de ouvir nem discursos frívolos nem mentiras. É uma recompensa do Senhor (é suficiente). (78:31-36)".

Órfão em tenra idade, Maomé (571-632) conheceu de perto as privações e o sofrimento. Com 25 anos, entretanto, seu casamento com Khadijah, viúva rica, nobre e virtuosa, trouxe-lhe abundância e felicidade doméstica. Pôde então entregar-se a longas meditações sobre a natureza e o destino do homem. Com a aproximação dos quarenta anos, seu pensamento começou a amadurecer, passando por uma espantosa experiência espiritual, de que êle emergiu com uma ampla concepção de Deus. Entristecido pela idolatria degradante dos Quraysh, tribo aristocrática a que pertencia, e que patrocinava o Al-Kabah, centro de fetichismo e peregrinação que deu a Meca uma posição de prestígio e relêvo na Arábia, Maomé declarou-se contra êsse paganismo e seus adeptos. Em seu primeiro aparecimento em público, apresentou-se como profeta da ira de Deus, censurando o povo e anunciando o castigo divino.

Assombrados com tal audácia, os habitantes de Meca, que a princípio desprezaram a sua mensagem, escarnecendo de seu apêlo, quando perceberam a sua crescente influência sobre o povo e o caráter subversivo de seus ensinamentos, voltaram-se contra êle com ódio e com fúria.

Desprezado e repellido em sua terra natal, Maomé procurou um lugar onde não fôsse perseguido. Suas vistas voltaram-se para o norte, para Medina, cidade onde viviam seus tios pelo lado materno, e para lá fugiu no ano de que data a hégira (622 A. D.). A distância entre Meca e Medina era a mesma que existe entre um modo de vida precário, à sombra de perigos constantes, e a sede de um govêrno honrado e temido, diante de cujo tribunal eram arbitradas disputas entre muçulmanos, judeus e pagãos. O estado de guerra existente entre o profeta e seus conterrâneos terminou com a vitória do primeiro, que entrou triunfante na cidade natal a fim de destruir os monumentos da idolatria. Em-

bora continuasse profeta, Maomé, cada vez mais freqüentemente, brandiu sua espada de governante para chefiar os negócios de um Estado político. Quando morreu, a 8 de junho de 632, legou a seus seguidores uma herança político-religiosa, encarregada e preocupada durante muitos séculos com a tarefa de encontrar um califa (sucessor) aceitável para preencher o pôsto supremo do islamismo. O califado (sucessão), problema agravado pelo inabável silêncio do profeta a respeito de quem lhe sucederia, tornou-se fonte de muitos males e da principal desgraça no interior do Islame. Origem de rixas e cismas, tornou-se triste patrimônio de lágrimas e de sangue.

Convencido do mandato divino que lhe fôra confiado e da mensagem que deveria pregar, Maomé proclamou a nova religião como “Islame”, isto é, submissão e obediência à vontade de Deus. À medida que o movimento tomava impulso e começou a divulgar-se pela Arábia e pelo Oriente Próximo, atraiu para si a atenção como teísmo que preconizava a fé no Deus único, soberano e poderoso, e a fraternidade de todos os crentes, sem considerações de classe nem de origem. Sua alegada ligação com a tradição bíblica e suas profundas raízes semitas recomendavam-na a muitos dos seguidores do jadaísmo e do cristianismo, os dois monoteísmos também originados na Ásia Ocidental.

Com esta vantagem inicial, o islamismo em breve conseguiria o apoio dos conquistadores árabes e, mais tarde, dos turcos, que o carregaram para o Ocidente, até às costas atlânticas da Península Ibérica, e para o Oriente, até aos confins da China. Era esta a situação do islamismo medieval, quando se encetou, como em gigantesco caldeirão, uma fusão de raças e credos, da qual surgiu uma cultura única nos anais da Humanidade. Sob alguns aspectos, suas contribuições científicas e filosóficas ofuscam o subsequente Renascimento da Europa. Durante êste período de efervescência, ou melhor, desde o início de sua história, o islamismo teve características marcantes de govêrno teocrático, corporificadas pela relação idealista que existe entre um governante absoluto e poderoso — Comandante dos Fieis — e o cidadão obediente, servo de Deus e do governante. Neste ideal

se baseou o Estado islâmico, que perdurou, cercado de vicissitudes inúmeras, desde a morte do profeta, em 8 de junho de 632, até à abolição do Califado Otomano, a 3 de março de 1924.

Como religião contemporânea não-cristã, o islamismo é numericamente inferior apenas ao confucionismo. Quanto a crescimento e desenvolvimento, está à frente de qualquer outra religião, com exceção do cristianismo, que conta com cerca de um oitavo da raça humana. As mesquitas e os minaretes surgem, como símbolos do Islame, num vasto império espiritual, que se estende de Mindanau, nas Filipinas, a Casablanca, no noroeste da África, e das estepes da Rússia até à cidade do Cabo. O presente capítulo procura descrever a essência do poder religioso do Islame, os efeitos e realizações de seus fundadores e intérpretes, sua expansão pelo mundo e o sentido moderno de sua missão. Cada uma destas linhas é acompanhada de um sincero desejo de deixar que esta religião fale por si. Resistimos, outrossim, constantemente à tentação de introduzir elementos que não sejam peculiares ao caráter do islamismo.

A ESSÊNCIA DO PODER RELIGIOSO

A essência do poder religioso do Islame acha-se cristalizada na sua *Escritura*, na adoração, na teologia e na moral. Esta religião remonta à mais remota antiguidade, aos princípios do mundo, alegando ter direito a participar da versão “autêntica” da tradição judaico-cristã. Reverencia solenemente o verdadeiro Deus e se faz acompanhar de um altivo caráter doutrinário. A teologia islâmica começa na encruzilhada do politeísmo com o teísmo, onde, em nome de um monoteísmo puro se derruba o edifício do paganismo e se faz da idolatria um anátema.

Muhammad Rashid Rida (1865-1935), fundador e redator do periódico “Al Manar”, que se publica no Cairo, e porta-voz da reforma religiosa egípcia, publicou, em 1927, um comentário sobre o *Alcorão*, baseado nos princípios de Maomé Abduh (1849 a 1905), seu mestre, Grande Mufti do Egito e diretor da Universidade de al-Azhar, um dos mais esclarecidos doutrinadores do islamismo, e possivelmente seu mais hábil defensor nos

tempos modernos. No prefácio dessa obra, Rida cita seu antigo professor: “Nos primeiros tempos do Islame, os eruditos reconheciam o poder do *Alcorão* para cativar os corações dos homens, e chegaram à conclusão de que a fé não perdurará sem o *Alcorão*. Este pronunciamento teve confirmação quando se processava a fusão dos árabes com outras raças. Tal como acontecia a seus correligionários árabes, os estrangeiros convertidos ao Islame verificaram a necessidade imperiosa de se conservar a integridade da língua árabe. Assim, aplicaram-se ao estudo de sua literatura e de sua gramática. Eu, por mim, afirmaria que o *Alcorão* é a prova milagrosa que Deus ofereceu da religião verdadeira. O Islame não pode viver sem um profundo conhecimento do *Alcorão*, baseado na continuidade do idioma árabe. Se o islamismo se mantém em países não-árabes, é porque lá existia um grupo de eruditos suficientemente versados em conhecimentos exegéticos para poderem dissipar as dúvidas lançadas sobre o *Alcorão*”.

Este elevado conceito da Escritura está de acordo com aquilo que o *Alcorão* diz de si próprio: “Eis o *Livro* de que se não pode duvidar; é a direção dos que temem o Senhor, dos que crêem nas coisas encobertas... (2:1-2). Se duvidas do *Livro* que ditamos ao nosso servo, produzi ao menos um capítulo semelhante aos dêle... (2:12). Não há outro Deus senão o Vivo, o Imutável. Mandou, em toda a verdade, o *Livro* que confirma os que o precederam; fez descer do alto, o *Pentateuco* e o *Evangelho* para servir de direção aos homens. Fez descer a distinção. Nada do que está nos céus e na terra Lhe é encoberto. É Ele que nos forma, como Lhe agrada, no seio de nossas mães... Este *Livro* contém versos imutáveis e outros que são metafóricos. Aquêles, cujo coração se desvia do verdadeiro caminho, correm após as metáforas, por desejo de desordem e de interpretação. Os homens dotados de ciência sólida dirão: “Cremos neste *Livro*, tudo que ele contém vem de Deus (3:1-5). Eis os signos do *Livro* evidente. Fizemo-lo descer do céu em língua árabe, a fim de que o compreendais. Vamos relatar-vos as mais belas histórias reveladas neste *Alcorão*... (12:1-3). Houve tempo em que não tínheis *Livro* algum divino a recitar, em que não poderíeis ter

traçado uma só linha com vossa mão direita... (29:47). É um *Livro* abençoado o que vos enviamos; que os homens dotados de inteligência meditem seus versículos e dêles tirem lição (38:28). Não examinam êles atentamente o *Alcorão*? Se o autor não fôsse Deus, não encontrariam nêle uma multidão de contradições? (4:84). Se nós fizéssemos baixar êste *Alcorão* sôbre uma montanha, vê-la-íeis prostrar-se e fender-se com o temor de Deus. Estas são as parábolas, que propomos aos homens, para que nelas meditem (59:21).

Intrinsecamente, a doutrina do *Alcorão*, a palavra de Deus, nos impressiona como uma paródia singular da revelação joânica: “No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus”, com possíveis insinuações do empréstimo da idéia de “Logos” do pensamento grego, ou, o que é mais plausível, do conceito da palavra de Deus da tradição profética hebraica. Não seria demais referir-mo-nos aqui à repugnância do Islame por qualquer interpretação que torne o *Alcorão* um simples livro, ou que lhe negue a origem divina, ou a presença espiritual de Deus. Igualmente odiosa seria a sugestão de que o livro sagrado seja uma figura material, um ídolo adorado nas mesquitas e revestido de honras e adornos artísticos. A colocação do *Alcorão* na mesquita é comparável à do *Evangelho* nas igrejas evangélicas.

Êste Livro tem uma fôrça espiritual ilimitada na vida dos muçulmanos. O povo da Mesquita, a nação de Alá, os “maometanos” são adoradores de Deus, mas em certo sentido são também alcoranistas. Ninguém, a não ser em nome do *Alcorão*, pode falar sôbre o reino espiritual. Desde o aparecimento do *Alcorão*, o islamismo passou a existir como religião sem templo ou sede central. Ninguém pode falar irrevogavelmente pelo islamismo. Não existe clero nem casta sacerdotal. Qualquer pessoa, sem partilhar, por qualquer forma, do múnus sacerdotal, pode tornar-se Imame ou membro de conclaves muçulmanos. Isso resultou de uma restrição nos cenceitos da *Escritura* do islamismo. Por ser fonte de poder e de prestígio, o formalismo rígido, na opinião de muitos doutores em religião, tanto muçulmanos como outros, é a

negação do direito que tem o crente a uma comunhão direta com o Criador. Não é objetivo do *Alcorão* “despertar no homem uma consciência mais elevada de suas múltiplas relações com Deus e o universo?” Este complexo problema deve ser estudado à luz da concepção de religião no islamismo, e de seu programa de adoração.

À parte os aspectos comunaes e legais, a religião (din) em sua essência tem um significado especial. É instituição divina que orienta o ser racional, com seu próprio consentimento, em direção a Deus. Por outras palavras, a religião possui duas faculdades, uma idealista e outra de comportamento. Dentro da idealista, prevalece o que diz respeito à fé (imame), tranqüilidade da alma e sua libertação do medo, por meio de uma confiança absoluta em Alá, no Profeta e no *Livro*. No setor do comportamento, aparece uma série de características que obedecem a duas classificações principais: 1. Obras, isto é, ações corretas (ihsan), servir a Deus como se Ele estivesse diante de nossos olhos. 2. Obediência aos cinco Pilares: profissão de fé, doação de esmolas, jejum, peregrinação e adoração.

Dentro da órbita sagrada da adoração encontra-se uma revelação da potência espiritual do islamismo. Quer na profissão de fé, onde se faz confissão ao Deus único e ao último Profeta; na doação de esmolas, corporificação da caridade; no jejum, abstinência de comida e de maus pensamentos durante o dia; ou na peregrinação anual, multidões de fiéis vindos de lugares distantes, dando gritos de “labbayka” (aqui venho eu, reunidas no lugar do nascimento da fé, — em tudo isto o espírito de adoração penetra e tudo resolve por meio da Oração, a mais nobre contribuição do islamismo à moral e à elevação de espírito. A origem aramaica da palavra “salah” (oração) parece um traço comum com o judaísmo e o cristianismo.

A posição ereta, alternada com a de joelhos, e a prostrada, tôdas acompanhadas da recitação do *Alcorão*, da adoração e glorificação, revestem-se de profunda humildade e devoção, que muito contribuem para a expansão espiritual. Embora a face se deva voltar para Meca, em obediência a uma ordem fixa na

maioria das comunidades, a forma da prece não será motivo de discussão: “A Deus pertence o Oriente e o Ocidente; para qualquer lado que vos volteis, encontrareis Sua face. Na verdade, Deus é imenso e sobretudo sábio. (2:109)”. Ao se descobrirem pessoas inebriadas causando desordens nos ofícios de adoração, o uso do vinho foi restringido, e mais tarde proibido. Juntamente com a doação de esmolas, a prece veio a ser uma das manifestações da piedade islâmica. “Os hipócritas tentam enganar a Deus, mas Deus é que primeiro os há de enganar. Quando se dispõem a orar, oram desleixadamente; fazem alarde da oração em presença dos homens, mas pensam muito pouco em Deus (4:141).” A islamização do árabe tornou-se possível, em grande parte, pelo uso das orações rituais. Hoje em dia, por meio dela, milhões de muçulmanos em muitos países onde são minoria, abrem assim o íntimo de seus seres para conseguir uma vida mais pura. Isoladamente, ou em congregação de fiéis, cinco vezes por dia: ao amanhecer, ao meio-dia, durante a tarde, ao anoitecer e de noite, êles procuram exprimir seus desejos na temível presença de Alá. A consciência de solidariedade, engendrada pelas orações em comum, é aumentada quando os exércitos de peregrinos de terras distantes se reúnem, na cerimônia anual nas mesquitas centrais de Meca. Mesmo sôbre um estrangeiro, a solenidade, o decôro e a humildade contagiante do ofício muçulmano, deixam uma impressão profunda. O poder purificador da oração é descrito gráficamente em uma tradição: “A oração é como a corrente de água fresca, que passa junto à porta de cada um de vós. Nela vos mergulhais cinco vezes por dia. Por acaso, alguma impureza restará em vós, depois de tanto lavar?”

Talvez a melhor definição da oração muçulmana seja a frase que diz ser ela “uma conversa íntima com Deus” (munajah). Essa força criadora do islamismo tem animado o sentimento de igualdade entre os crentes, mitigando o venenoso sentimento de superioridade de raça e casta, e abrindo um novo caminho para a penetração do misticismo no coração muçulmano.

O terceiro elemento que constitui a essência do poder religioso do islamismo é sua teologia. Tôda a gama da teologia is-

lâmica é determinada pela doutrina de Alá, a qual dá a maior importância ao seu caráter único e uno: "... Digam: Êle é Deus único; Deus, o Eterno; Êle não procria nem foi procriado. Igual a Êle nunca houve ninguém (112:1-4)". Não foi tampouco um abstrato conceito filosófico de Deus que Maomé proclamou ao enunciar a grande declaração: "Não há outro Deus senão Alá." Foi uma positiva declaração pessoal de fé no Senhor de todas as coisas. Nada existe além Dêle e de Sua obra. A concepção de Deus contida no *Alcorão* inclui, além de outros elementos, a afirmação clara de Seu poder criador, de Sua sabedoria, onipotência e eternidade.

Encontra-se uma chave para as relações de Deus com os homens na fórmula que precede cada "sura" (capítulo do *Alcorão*): "Deus o misericordioso, o compadecido", herdada da antiguidade da Arábia, mas que brilha aqui com nova intensidade. Diante do poder e retidão de Alá, o homem é miserável e culpado. Só Deus perdoa os erros e iniquidades do homem. Sua realidade cósmica é penetrante como a luz: "Deus é a luz dos céus e da terra; Sua luz se expande como num nicho em que está uma lâmpada; através do vidro cintila como uma estrela, iluminada por uma árvore abençoada, uma oliveira que não é do Oriente nem do Ocidente, cujo óleo quase que daria luz, mesmo que o fogo não a tocasse; luz sobre luz; Deus conduz à Sua luz quem Êle quiser; Deus cunha parábolas para o povo, e Deus tudo sabe (24:35)." O homem depende totalmente Dêle.

A lacuna entre a transcendência de Deus e sua imanência constituiu durante muitos séculos um problema para os teólogos. A fusão de Alá com o mundo é, em grande parte, produto do misticismo Sufi. Enquanto isto não se deu, o pensamento islâmico divagou em duas direções: 1) O problema da personalidade de Deus foi tratado pelos teólogos escolásticos. Passo a passo, despojaram Alá de Sua criação, até se tornar difícil descobrir sua relação material com o mundo. Êste fato lamentável foi ainda agravado pela introdução da doutrina da remoção (*tan-zih*), que tira de Alá todas as suas qualidades imanentes, chegando à negação da possibilidade de conhecê-lo, pela declaração

de ser êle inteiramente “outro”. 2) Um mal bem diferente saiu das mãos dos filósofos. Para êstes, o aristotelismo e o pensamento neoplatônico se haviam tornado uma obsessão. A interpretação que davam ao *Alcorão*, como a bem dizer tôda a sua concepção da religião islâmica, baseava-se na suposição panteísta de que tudo é Alá. Para o mérito eterno de al-Ghazzali, o Agostinho, ou Thomaz de Aquino do islamismo, compôs e harmonizou essas opiniões contraditórias tornando-as uma teologia coerente. Partiu da declaração de que Alá é a vontade. Em tudo o que via encontrava sua obra. Explicou as relações entre o homem e Alá, como a partilha pelo primeiro da vontade do segundo, por meio do espírito soprado em cada criatura humana. Assim é que a alma do homem existe no mundo dos vivos. É uma substância espiritual (*jawhar ruhani*), criada mas não moldada, nem sujeita a dimensões ou limites. Cativa na terra, a alma do homem almeja a libertação, a fim de se juntar a seu divino criador. Com tôdas as feições de panteísmo que se possam discenir nessa teologia, nela se baseia firmemente o alicerce de rocha do islamismo ortodoxo.

Outro tópico importante da teologia do islamismo relaciona-se com o problema da Providência, o qual, em última análise diverge para duas doutrinas distintas: a do mandamento de Deus (*qada*), e a da predestinação (*qadar*). Sustentando a doutrina do mandamento, encontra-se a tremenda premissa do poder criador de Deus e da completa sujeição do homem à sua vontade. O mandamento é essencialmente divino e seu conhecimento só se faz pela revelação que Deus faz de Si próprio. Êsse conhecimento, evidentemente limitado pela inteligência do homem e pela extensão da revelação divina, é, não obstante, universal, benéfico e edificante. Em contraste com a concepção do mandamento, a teoria da predestinação considerava um desdobramento da vontade divina a experiência diária do indivíduo, compreendendo essa experiência todos os aspectos de pecado e sofrimento. A impressão causada por essa doutrina de predestinação é a de uma exposição accidental, por vêzes mesmo negligente, do capricho e do poder divinos.

Tal determinismo atingiu o ponto mais baixo de todos os tempos, quando se puseram em choque a liberdade humana e a soberania divina. Afinal, nada resultou dos esforços dos filósofos para harmonizar o livre arbítrio com a predestinação. Acrescentando-se a isto o fato de parecer estar o espírito muçulmano, arquejante sob a opressão de implacável despotismo secular e religioso, fadado a esquecer o seu direito à liberdade. Nessas circunstâncias, não havia outra alternativa senão magnificar com falta de imaginação as doutrinas do mandamento e da predestinação, fazendo do destino cego o único árbitro do futuro do homem. Numa época de desânimo e cepticismo, o crescente enfraquecimento da antiga e vibrante doutrina da Onipotência de Deus poderia enterrar-se até atingir o nível do “kismet” (acaso, sorte), como se deu com o que surgiu na Turquia, que, na realidade, não era expressão de doutrina teológica alguma, e sim um estado de espírito fatalista e prático, que aceitava com resignação os reveses da sorte.

A fonte desse dilema se encontra no próprio *Alcorão*, o qual, embora não se deva ler absolutamente como teologia sistemática, pende para a predestinação, o que se define cada vez mais claramente, à medida que os capítulos se sucedem. E quando os livres-pensadores e racionalistas queriam negar a validade da teoria da predestinação do islamismo, recorriam ao argumento ético de que a justiça de Deus deve forçosamente deixar intata a liberdade da vontade do homem. Mas a ortodoxia não se inclina a aprovar essa idéia. Obedecia à opinião que pode ser considerada um paralelo da persuasiva imagem de São Paulo: “O artífice não tem direitos sobre o barro, para do mesmo torrão fazer um recipiente digno e outro indigno?” A natureza da liberdade do homem sob a Onipotência de Deus nunca conseguiu, no islamismo, uma interpretação universalmente aceita.

A eterna discussão sobre a providência poderia ter sido resolvida por um apêlo mais completo à crença do Profeta num Deus soberano, livre e indeterminável. Aqui está implícita uma doutrina completa de eleição com significado de amplo alcance político, social e religioso, pois a comunidade dos eleitos gover-

nada pela soberania absoluta de Deus, é tradição divina num cenário geográfico, histórico e teológico, que nenhum poder terreno pode perturbar permanentemente. Ninguém, a não ser um crente, pode participar plenamente dos privilégios e responsabilidades de um povo ou nação muçulmanos. Assim são reunidos os corações dos crentes, por chamado e seleção divinos. Tôda a estrutura da religião islâmica, portanto, deveria basear-se na premissa de que é Deus quem concede ou nega os dons da fé. Em nome da justiça, devemos confessar que, na concepção de Maomé a respeito do poder soberano de Deus, encontramos não uma doutrina fraca, mas sim uma visão majestosa e profunda do Deus Todo Poderoso na sua relação para com o mundo e o homem. Com pouca segurança, porém, os modernos teólogos do islamismo aconselham seu povo a abandonar interpretação antiquada da Providência, que tanto concorre para a decadência social e espiritual.

O caráter ético do islamismo em suas amplas e universais manifestações parece seguir uma série de padrões determinados pelo Profeta, e ampliados posteriormente, os quais vão de motivos puramente religiosos a outros baseados no princípio de mérito e recompensa. Outro notável atrito surge entre o hedonismo, legado pela filosofia materialista árabe, e uma certa interpretação da vida sexual do Profeta, bem como entre a descrição apresentada pelo *Alcorão* da felicidade sensual no paraíso, e a piedade austera do Profeta, o exemplo ascético e devoto de sua vida de acôrdo com as exortações mais espirituais do *Livro*. Não obstante êsse dualismo ético, a reação do homem às dádivas de Deus deve ser governada por um profundo sentimento de gratidão. A resignação à sua sorte é um tesouro imperecível. Outros elementos na moral islâmica refletem antiga origem árabe, magnificada no que diz respeito às virtudes: liberalidade, cavalheirismo, tolerância, hospitalidade, magnanimidade e paciência. A situação extraordinária de Meca como poderosa metrópole comercial, com subsídios estabelecidos para pobres e doentes, pode ter, em parte, contribuído para o interêsse primitivo do islamismo pela filantropia. Poucas religiões podem hoje em dia orgulhar-se de uma

proporção tão grande de fortunas dedicadas às obras de caridade, quanto o islamismo, que conta com ricas doações filantrópicas (waqf, pl. awqaf) acumuladas através dos séculos, como resultado de inúmeras doações.

O estudo do caráter moral do homem (khulq, pl. akhlaq) foi transformado em ciência didática, entrosada de elementos peripatéticos gregos. Supõe essa ciência que certos vícios podem ser eliminados e curados por uma determinada nutrição. Dentre as virtudes islâmicas examinadas pelos estudantes de moral, encontramos o prazer da alma, a exaltação de pensamento, a liberalidade, a ternura, a castidade, a amizade e a sociabilidade. As fraquezas morais comumente reconhecidas são a inveja, o ciúme, a ira, a intemperança, a arrogância e a falsidade. Por êsses padrões e outros semelhantes, deve ser delimitado o comportamento (suluk) do crente. Os muçulmanos sempre foram inimigos do álcool, e os reformadores Wahhabi, da Arábia, em seu zêlo inflexível, proibiram também o fumo.

Grande importância é dada ao problema sexual. A poligamia, rara atualmente nos centros urbanos, é considerada como uma tentativa para refrear, e não para dar largas aos desejos inatos do homem. É também considerada pelos pensadores muçulmanos como uma tentativa de dar às mulheres em excesso da comunidade uma situação respeitável. Os véus das mulheres e sua segregação, em vez de costume, representam, na realidade, a restauração de antigo costume semita, a que se refere o *Código de Hamurabi*, e exprimem o desejo de Maomé e dos primeiros crentes de assegurarem a ordem nas reuniões públicas, e sua aspiração de se equipararem às culturas superiores de Bizâncio e da Pérsia. Aspiração semelhante com relação ao Ocidente observada nas últimas décadas, fêz decair o uso do véu, se bem que os muçulmanos não aproveem totalmente o vestuário das mulheres ocidentais. A moralidade islâmica é guiada inteiramente pelo desejo de trabalhar pela purificação da alma, para que o homem assim se torne agradável a Deus. O objetivo final do muçulmano é viver de modo que o pêso de seus pecados seja compensado, no dia do juízo final, pelas boas ações que praticou.

Essa estrutura ético-religiosa é claramente perceptível em uma série de manifestações da atualidade: 1) O ardor quase fanático de Saudi Arábia; 2) A reabilitação, no Egito, da teologia islâmica, misturando uma alta apreciação pelo passado com um respeito sadio pela ciência ocidental, de acordo com o programa de Jamal-al-Din al-Afghani (1839 a 1897), que seu discípulo Maomé Abduh (1849-1905) continuou; 3) O aparecimento na Índia de uma escola liberal, reconhecidamente racionalista (mutazilite) de pensadores islâmicos, do porte de Syed Ameer Ali (1849-1928), Salahuddin Khuda Bakhsh (1877-1931) e Sir Maomé Iqbal (m. 1938); e 4) Um renascimento do misticismo islâmico, que também teve um alcance prodigioso na Índia, onde mais de dois terços dos fiéis pertencem a uma das quatro ordens místicas: a Chistiyah, a Suhrawardiyah, a Oadiriyah e Naqshbandiyah. A província de Sind orgulha-se de ser o lar do miticismo islâmico (sufismo) da Índia.

Outros indícios, que muitas vezes passam despercebidos, podem ser considerados ainda mais seguramente como o verdadeiro significado do renascimento ético no islamismo moderno. Dêles podemos destacar: 1) Um descontentamento crescente pela interpretação teocrática do islamismo, que reúne a religião, a lei e o governo numa unidade indissolúvel. A Turquia tomou a dianteira, e os caminhos trilhados por Mustafá Kemal Atatürk (m. 1938) e seus sucessores serão seguidos por outros estadistas do Islame, mais cedo ou mais tarde. Em todo o vasto mundo do islame, assistimos hoje às repercussões da revolução da Turquia. A dissolução do Califado Otomano, em 1924, provocou debates sobre a discutida relação entre a "igreja e o Estado". O resultado, se bem que indeciso e vago, reflete-se na maioria das constituições, que foram escritas ou emendadas desde então. 2) Uma declaração solene dos aspectos universais, humanitários e pacíficos do islamismo. É evidente que as lutas e os conflitos crônicos da Europa, entremeados de guerras sangrentas e revoluções internas tão prejudiciais, despertam verdadeira repugnância no espírito islâmico. Hoje, o islame, com poucas objeções, é apontado por seus paladinos como um catártico para o homem do

Ocidente. Desde que não é praticável um ataque direto, os pensadores muçulmanos estão constantemente lembrando ao cristianismo o seu fracasso no combate à epidemia interminante das guerras, suas medidas infrutíferas ao lidar com o problema racial, e sua incapacidade de fazer qualquer contribuição para sanar os males econômicos da humanidade. Acusam o cristianismo de falta de habilidade para conter a cupidez audaciosa, imperialista e materialista, dos homens e das nações. Com perfeita lógica, portanto, o muçulmano apresenta as vantagens de sua fé. Uma honestidade igualmente perfeita o impele a perguntar aos homens de tôda parte: “Por que não tentar o islamismo?”

Êsse zêlo e vitalidade éticos são demonstrados pela nova interpretação da relação entre a “igreja” e o Estado. O islamismo, como se sabe, não conhece o significado estritamente cristão da palavra “igreja”, e portanto aqui ela denota apenas a religião estabelecida. Quando a Turquia se sublevou e esmagou a teocracia otomana, demonstrou sua disposição de lutar contra as antigas formas do islame. Chegou a demonstrar desprezo pela tradição árabe, e declarou ter intenção de tornar-se comunidade europeia. De modo algum tentou interpretar sua atitude segundo os textos da teologia islâmica. A tarefa da interpretação, que justificaria a modernização em grande escala, foi confiada a um juiz relativamente obscuro das côrtes egípcias, um homem cujo nome pareceria insignificante junto do de Atatürk, mas que nos anais do pensamento islâmico, receberá certamente um reconhecimento cada vez maior. Trata-se de Ali Abd-al-Raziq (1882 —), que, a custo de tremendo sacrifício pessoal, fêz uma contribuição memorável, que o habilita a ocupar um lugar entre os impulsionadores do islamismo moderno. Tomou êle a si o trabalho de mostrar aos muçulmanos do Egito e a todo o mundo, não só que a instituição do Califado não constituía parte integrante de sua religião, mas também que o verdadeiro islamismo era uma religião, cujas funções não deviam de modo algum ser confundidas com as do Estado.

Se bem que a maioria dos Estados muçulmanos de hoje (Egito, Saudi-Arábia, Yeman, Iraque Irã, Afeganistão, Síria)

reconheça, na prática, o princípio teocrático da união entre a igreja e o Estado, simbolizado na quase invariável estipulação constitucional de que o chefe do Estado deve ser muçulmano, a voz de Abd-al-Raziq e de seus seguidores tem sido ouvida por tôda parte. Pode-se dizer que o islamismo moderno se movimenta lentamente em direção à verdadeira posição que deve ter.

Abd-al-Raziq cristalizou seus argumentos num livro "Al-Islame wa-Usul al-Hukum" (O islame e os princípios de governo), no qual expôs, baseado na evidência histórica e do Alcorão, que a separação entre a religião e o Estado é um conceito muçulmano firmemente enraigado, se bem que desprezado pelos crentes através dos anos. Embora exprimisse corajosamente, e de modo a não admitir dúvida alguma, o verdadeiro sentimento dos liberais progressistas e da maioria dos muçulmanos cultos, Abd-al-Raziq provocou a censura de seus colegas Azharitas, que conseguiram sua demissão do cargo que exercia. As seguintes passagens reproduzem parte de sua tese: "O *Alcorão* e a tradição não reconhecem o califado. Deus que ordenou a sobrevivência de Sua religião, não faz com que o seu surto ou a sua queda dependam de qualquer forma de governo. Deus não colocou o bem-estar de Sua gente à mercê de um califa. O islamismo é mensagem divina e não governo; religião, e não Estado. É verdade que os árabes limitaram seu domínio ao mundo árabe. Mas o islamismo, como o acreditamos, é a religião de tôda a humanidade. Não é árabe, nem não-árabe. Nada há no islamismo que impeça os muçulmanos de imitar outras nações em seus esforços de progresso político e social. E nem são os muçulmanos impedidos por sua religião de se esforçarem para destruir uma estrutura esfarrapada e gasta, que escraviza seus espíritos. São livres para estabelecer as fundações do poder e do sistema constitucional, seguindo as fórmulas mais modernas do intelecto humano".

FUNDADORES E INTÉRPRETES

A história islâmica coloca sobre o segundo califa, o austero e resoluto Omar (634-644), o mais ilustre dos mantos, tornando-o o maior sucessor de Maomé. Sendo de origem nobre, foi

alto administrador da justiça em Meca, encarregado de resolver as disputas que surgissem entre Qurayshitas e outros árabes ou estrangeiros. Inimigo ferrenho dos muçulmanos, saiu um dia para matar Maomé, mas, ao que consta, ouvindo recitar um capítulo do Alcorão na casa de sua irmã, extasiou-se ante a sabedoria e verdade inebriantes dos versos inspirados. Experimentando uma conversão súbita, prostrou-se aos pés de Alá, deixando cair de sua mão a espada desembainhada. Assim, aqueles dias cruéis e sombrios, em que seus adeptos fugiam para a Abissínia cristã, e o próprio Profeta, perseguido até por seus parentes Qurayshitas, tateava na desgraça, o islame conseguiu o apoio de um personagem importante, como igual não se encontra frequentemente nos anais da História.

Depois disso, quando a maré já havia muito que voltara a ser favorável ao islame, e se processavam as conquistas do Fecundo Crescente (Pérsia, Egito e África do Norte), Omar alcançou a reputação de “al-faruq”, povernador-modêlo, isto é, o separador do direito e do errado. Possuía uma grande piedade, aliada a qualidades inatas de organizador. Em todos os seus empreendimentos, sempre procurou imitar as “sunnah” (práticas) do Mestre. Quando Jabala, o último dos reis sírios da estirpe dos Ghassanid, esmagou o nariz de um plebeu que pisara no seu manto durante uma peregrinação, Omar, justamente indignado, ordenou ao arrogante príncipe que pedisse desculpa, isto que, perante o islame, os crentes, soberanos ou mendigos, são iguais. Em 637, ao cavalgar em triunfo pelas ruas de Jerusalém, acompanhado pelo patriarca Sophronius, Omar foi convidado a fazer suas preces na igreja da Ressurreição; mas recusou, preferindo rezar nos degraus da igreja de Constantino, para que as futuras gerações de muçulmanos não invocassem seu exemplo ao violar as imunidades cristãs.

Tendo sido o primeiro governador muçulmano denominado “amir al-muminin” (comandante dos fiéis), Omar, com zelo fanático, cuidou do direito de viver dos pobres. Incógnito, fazia rondas noturnas pelas ruas da capital, para verificar com seus próprios olhos o grau de pobreza e de miséria do seu povo. Tor-

nou-se célebre pelas providências que tomava, testemunho eloquente de sua habilidade política e de seu espírito de justiça. Como exemplo citamos: (a) o estabelecimento de um quadro de árabes muçulmanos, com citação dos nomes da tribo a que pertenciam, daqueles que recebiam um estipêndio do tesouro público; (b) a promulgação de um estatuto, que regulamentava a situação dos cristãos e judeus que, apesar de proibidos de residirem na Arábia, seriam governados segundo os termos de um “acôrdo” especial, que lhes dava direito a proteção e tolerância, em troca de submissão e pagamento de impostos; (c) a instituição oficial de um calendário muçulmano, a começar no ano lunar em que teve lugar a hégira.

O nobre caráter de Omar e sua fidelidade a Maomé são ilustrados por uma concisa declaração a êle atribuída pelo historiador Al-Tabari (838-923), em que o segundo califa se refere ao papel privilegiado dos árabes no islame, e depois estabelece uma distinção categórica: “Só conseguimos a superioridade no mundo por meio de Maomé... Se os estrangeiros trouxerem boas obras, e nós nada trouxermos, no dia da ressurreição êles estarão mais próximos de Maomé do que nós.”

As explosões de entusiasmo religioso, geralmente provocadas em círculos islâmicos, quando se menciona o nome de Ali, não deixa dúvidas a ninguém de que, pelo menos em assuntos espirituais, êle é inferior apenas a Maomé. Entretanto, sua ascensão à fama foi póstuma, tendo seu prestígio sofrido um eclipse antes do esclarecimento de certos acontecimentos de sua vida. Quase não se pode imaginar um sólido bloco nacional antes de Ali ou durante sua vida. Cem anos deveriam passar, antes que êle realmente reconquistasse a sua posição. Aos olhos de uma imensa parte do islame custou a ser considerado vigário do Profeta por vontade e determinação divinas. Depois, Ali tornou-se para seus partidários (shiah), um mártir abençoado, uma figura imaculada e infalível, até mesmo uma encarnação de Deus na opinião de certos extremistas. O Ali da fé shiita é algo mais do que uma figura histórica glorificada na morte e depois dela: êle

encerra e simboliza os objetivos políticos e os ideais religiosos de uma grande seção do mundo muçulmano.

Ali (m. 661), primo e genro de Maomé, que foi precedido somente por Khadijah no apoio ao islamismo e na adesão ao chamado do céu, possuía uma natureza profundamente religiosa, sendo pouco apreciador das coisas terrenas. O assassinio do califa Uthman (644-656) indignou de tal modo seus parentes que êstes se rebelaram contra Ali, que lhe sucedera. A batalha de Siffin, em 657, decidiu o destino político de Ali, embora por alguns anos êle conservasse um resto de poder exercido de onde se achava, em al-Kafuh, no Iraque. Foi assassinado por um membro da célebre facção ultrateocrática, conhecida como "Kharijitas", a qual por muito tempo causou sérios contratempos às autoridades, por seus ataques frenéticos contra qualquer governo islâmico, desencadeados de acôrdo com o dizer enigmático: não existe outra arbitragem senão a de Alá.

Segundo Ibn-Ishaq, primeiro biógrafo de Maomé, o Profeta, certa vez, dirigiu-se da seguinte maneira a Ali: "Não estás satisfeito, Ali, por seres para mim o que Aarão foi para Moisés?" Outro historiador descreve que o Profeta, tomando Ali pela mão lhe anunciou: "Não serei mais caro aos crentes do que suas vidas. Quem quer que me reconheça como senhor, reconhecerá também Ali." Alegam os shiitas que por essas e outras ordens, o Profeta determinou que Ali fôsse o seu sucessor. Assim, a personalidade de Ali é de imensa significação pela influência que viria a ter sôbre o futuro islâmico. É a vertente, o divisor de águas entre o islamismo sunnita e shiita. Os sunnitas imaginavam o estado teocrático como um domínio terreno, chefiado por um califa (sucessor de Maomé) ou Imame (chefe), que herda apenas o cargo secular, temporal, uma vez que o Profeta de Alá, chamado à tarefa sacerdotal por vontade divina, não poderia legar a ninguém êsse manto carismático. Na insistência shiita em legitimar um Imame como encarnação do Divino, alguns críticos divisam a necessidade do espírito iraniano de uma manifestação de Deus no corpo humano; mas na verdade os shiitas partilham da repugnância árabe-semita, a que aderiram o Profeta e seus califas, contra qualquer deificação.

A teologia shiita, partindo da premissa de que o mandato divinò de Ali foi anunciado por Maomé, chega à conclusão indiscutível de que os reinados dos três califas que o precederam são nulos e inexistentes. Formula, então, a tese insuscetível de alteração de que o Imanato (pontificado, de acòrdo com a definição shiita) do islamismo pertence aos Imames (pontífices) legítimos que são Ali e seus filhos Al-Hasan e Al-Husayn. Êste dogma do Imanato, tão elaboradamente idealizado, reforçado por páginas e mais páginas de doutrina e de tradição shiita, é o centro de um movimento que, tendo começado como minoria desprezível, conseguiu obter o apoio de grande número de crentes. Por agradar aos descontentes de muitas gerações e de zonas diversas, e aos grupos oprimidos da sociedade, bem como a elementos estranhos não-árabes, desconhecedores de sua orgulhosa tradição, os partidários de Ali adquiriram com os anos as formas de uma colossal organização cismática, separada do grupo sunnita, constituindo uma entidade autônoma dentro do islame.

Os pregadores e intérpretes que sucederam a Maomé, Omar e Ali, durante séculos se ativeram aos fundamentos doutrinários do islame. Discutiam interminavelmente sòbre o Alcorão, seus textos e exegeses; sòbre as “sunnah” (práticas, costumes) de Maomé transmitidas pela tradição; e sòbre a “Fiqh” (sabedoria, jurisprudência) decorrente do Alcorão e da “sunnah”, que, influenciada por elementos estranhos, mas conservando seu significado cultural e político, se transformou em leis de acòrdo com a razão e a experiência.

Na medida do que podem determinar os estudos modernos, foi o califa Uthman (644-656) quem, dos vários códices do *Alcorão*, designou como versão autorizada o de Medina. Mas sua forma definitiva só apareceu cêrca de três séculos depois, em 933. Por êsse tempo o distinto historiador Al-Tabari (838-922) reuniu o pensamento islâmico de trezentos anos a respeito do *Alcorão* no “Tafsir”. ao qual acrescentou comentários seus sòbre história, jurisprudência e religião. O racionalista Al-Zamakhshari (1074-1143), adepto da escola dos livres pensadores, com o “Al-Kashshaf” (Expositor) procurou livrar o *Alcorão* do

determinismo, do antropomorfismo e do sobrenatural. Êsses e outros valiosos comentários foram superados pela obra de Al-Baydawi (m. 1286), de grande influência, ainda pelo favor de que goza entre as classes cultas e teólogos, que consideram satisfatória a sua interpretação do livro sagrado.

Embora a maioria dêsses exegetas fôsse persa, pertenciam todos à facção sunnita. Depois surgiu a linha de demarcação exegetica sunnita-shiita, a que já nos referimos. A questão se cristalizava em saber se a “tawl” (interpretação) devia ser considerada sinônimo de “tafsir” (exegese), de acôrdo com o *Alcorão* e a tradição, como mantinham os sunnitas; ou se devia ser transformada numa exposição alegórica, capaz de extrair do texto deduções de grande alcance, ocultas para o leitor de menos preparo, como sustentavam os shiitas. Havia ainda o “ijtihad”, ocorrência unicamente shiita, livre apêlo ao espírito e ao intelecto, na pressuposição de um mandato de Deus, por meio do qual o comentador sábio encontraria e enunciaria novas formas da verdade religiosa, sempre em conformidade com *Alcorão* e a tradição. Por fim, os shiitas conduzidos por Babawayh (m. 991-2) separaram-se ainda mais dos sunnitas, apegados a seus próprios comentários que culminaram na exegese determinista de Tabarsi (m. 1153).

Medina, a capital de Maomé e de seus sucessores imediatos, com sua riqueza espiritual e profética, tornou-se o centro da tradição, que logo degenerou em arte de colecionadores. Os tradicionalistas juntavam os dizeres de Maomé e de seus amigos, de acôrdo com uma técnica específica. Cada tradição constava de dois elementos: o “isnad” ou narrador, que dizia repetir o que outro com mais autoridade ouvira dos lábios do Mestre ou de um de seus discípulos; — e o “matn”, palavra proferida. As inclinações políticas, os preconceitos teológicos, as omissões pessoais e a desonestidade minavam a sinceridade do narrador, tornando a tradição acessível a qualquer um.

Com o tempo, tomaram-se precauções severas para assegurar a possível autenticidade da tradição. A primeira compilação de vulto foi a de Al-Bukhari (m. 870), sunnita persa que viajou

pela Arábia, Síria, Iraque e Egito, além da Pérsia. Seu contemporâneo Muslim (m. 874) também compôs uma coletânea. As quatro coleções, que apareceram depois, nunca obtiveram a mesma importância das duas primeiras.

Quatro escolas de jurisprudência, que mantêm boas relações umas com as outras, surgiram numa época em que o baluarte da ortodoxia islâmica sofria sérios embates. Delas, a mais antiga, mais liberal, mais poderosa e mais divulgada, é a Hanafita, que conta com a adesão de cerca de metade da população sunita do mundo, e que prevalece numericamente nos territórios do antigo Império Otomano, na Ásia Central e na Índia. Abu-Hanifah (700-767), seu fundador, advogava o emprêgo da dedução por analogia, ao mesmo tempo que o recurso à "preferência" em certos casos, a fim de assegurar a equidade. A ala da extrema direita foi ocupada pela Hanbalita, escola dedicada à defesa da fé fundamental contra as sinistras incursões dos livre-pensadores e heréticos. Esta escola quase desapareceu, encontrando-se dela apenas poucos partidários na África, até que se deu o renascimento Wahhabi, ocorrido em meados do século XVIII, no coração da Arábia. A escola Malikita também deve sua origem à repulsa dos conservadores contra o liberalismo, embora nunca tivesse tomado as medidas drásticas dos Hanbalitas; predomina hoje em dia na Arábia Oriental, no norte da África, no Sudão e no Egito Superior. A cidade do Cairo orgulha-se de possuir o túmulo de Al-Shafii (m. 820), o fundador da quarta escola; e a Universidade de Al-Azhar é o repositório do ensinamento shafiita e seu disseminador no mundo do islamismo. Nascido em Gazzah, na Palestina, Al-Shafii era de origem Qurayshita, mas passou sua vida no Iraque e no Egito. Seus preceitos dominam no Egito Inferior, na Arábia do sul e ocidental, na África oriental, na Indonésia e em regiões da Índia e da Palestina; teologicamente, é conhecida como escola tolerante e moderada, aceitando, com cuidado, quaisquer especulações. Todas essas escolas, se propuseram a defender a fé muçulmana contra a heresia, representada a princípio pelos shiitas, e por fim pelos

racionalistas ou Mutazilitas. Para êstes dois movimentos voltaremos nossa atenção.

A pedra fundamental do movimento shiita é o martírio de Al-Husayn (680) sob as impiedosas espadas Umayyd. Com o derramar de seu sangue inocente, o motivo de paixão, que o islame perdera desde as retumbantes vitórias subseqüentes à hégira, voltou a ocupar um lugar de grande significação no culto, reforçado por crença enfática na manifestação do Divino na pessoa do Imame. Maomé apresentara o *Alcorão* com a revelação de Deus, que contém em si tôdas as funções mediadoras necessárias, condenando assim, de uma vez por tôdas, a idéia da necessidade de um mediador pessoal entre Deus e o homem. Mas o conceito shiita considera êsse assunto de maneira um tanto diversa. Se considerarmos as vidas tempestuosas dos Imames em geral, e observarmos que todos êles foram vítimas de morte violenta, poderemos descobrir a importância religiosa e histórica que se esconde por detrás do dogma shiita, onde o Imame se oculta para voltar a aparecer no futuro. É o caso do décimo-segundo Imame, Maomé Al-Muntazar (o esperado), que desapareceu em 878 numa caverna em Samarra, no Iraque. Supõe-se que êle se tenha retirado do mundo dos vivos, mas cuja volta para mim Madhi, reinar com esplendor antes da consumação dos séculos, é aguardada pacientemente. Seus devotos persas e outros, no entanto, reconhecem o Shah do Irã como o vigário dêsse Imame, e os *mujtahids* como seus porta-vozes.

A confissão sunnita consiste em: (1) Deus uno; (2) o *Alcorão* eterno e (3) Maomé, mensageiro de Alá, profeta dos profetas. A êstes, a teologia shiita acrescenta a crença no Imame, legítimo portador da natureza divina, guia indicado para a verdade religiosa, e mediador entre Deus e o homem. Em outras palavras, a luz divina que se manifestou em Adão, depois em Maomé, segundo crêem os muçulmanos, — agora brilha também nessas pessoas sagradas. Na heresia shiita, a negação se patenteia por qualquer das três formas: a) pela forma extrema, em que a manifestação assume proporções de encarnação absoluta. O Imame é deificado, e, conseqüentemente, o nome de Alá

tende a ser obscurecido; *b*) pela forma liberal que reduz a manifestação de Deus no Imame a mero patrocínio divino; e *c*) a forma mediadora, segundo a qual os Imames, apesar de mortais, são inspirados pela luz divina. Sujeitos às necessidades e atividades dos mortais, possuem, entretanto, um caráter imaculado e perfeito, que os coloca acima dos homens comuns. Não querendo reconhecer a deificação dos Imames, os Doze declararam que eles são inferiores ao profeta Maomé, mas superiores a todos os demais profetas e anjos.

Depois da heresia shiita, a mais significativa foi a racionalista que deu origem a um incremento da meditação. Conhecidos como Mutazilitas (dissidentes), seus representantes renunciaram ao campo teológico e procuraram uma neutralidade que eles próprios estabeleceram. Ocupando uma posição entre a crença e o ceptismo, seguiram um rumo independente, baseado na aceitação do livre-arbítrio do homem. Apesar de seus primórdios se prenderem àquelas correntes políticas que tiveram origem na morte de Ali, o movimento mutazilita aos poucos se transformou num formidável sustentáculo do pensamento religioso islâmico. Na questão do califado classificou o problema de conveniência política; e a Turquia moderna, com a aprovação tácita da maioria dos muçulmanos, parece ter aceito essa opinião ao abolir tal instituição. O que muito contribuiu para abalar a fé foi o conceito mutazilita de que a religião é um corpo de doutrinas, não reconhecendo assim o valor da fé e do fervor com que vivem os homens, e dando pouca importância ao conhecimento da verdade pela intuição. Acima de tudo, reprovamos êsses racionalistas por não terem visto claramente que, no terreno religioso, se deve sempre afastar a idéia da completa independência do pensamento. O islamismo ortodoxo não pode perdoar seu ataque ao *Alcorão* como centro do conhecimento sagrado.

O mutazilitismo remonta ao sábio eclesiasta Al-Hasan-al-Basri (m. 728), se bem que seja considerado seu fundador o discípulo dêste, Wasil-ibn-Ata (m. 748) que, contra a predestinação, formulou a doutrina do livre-arbítrio, argumentando com o auxílio de textos do *Alcorão*. Também desprezou a crença

nas virtudes de Deus, na sua sabedoria e poder, alegando que isso era flagrante contradição de sua unidade. Os orientadores do pensamento mutazilita, muitos dos quais recém-convertidos ao islamismo, traziam reminiscências de suas antigas ligações com o judaísmo, o cristianismo e o paganismo. Tais elementos não assimilados do recém-formado império do Islame deixaram marca indelével sobre o racionalismo nascente. Dentre as diversas influências, que determinaram o rumo do pensamento mutazilita, contam-se as da escola eclética persa de Jundishapur, com seus traços zoroastras, gregos e aramaicos; a lógica de Aristóteles; e controvérsias ainda existentes a respeito de atributos do Cristo.

Durante o califado do abassida Al- Manum (813-833), cuja política esclarecida foi estragada pela tentativa de impor a liberdade de pensamento por meio de decretos, houve apaixonada disputa teológica a respeito das dificuldades encontradas na teoria da Revelação. Existia ou não abominação na bibliolatria do *Alcorão*? Os conservadores diziam que o *Alcorão* era a palavra de Deus, de quem derivava sua eternidade. Os mutazilitas rejeitavam qualquer deificação do *Livro*. Apelavam para a inteligência, para a razão e com uma honestidade intelectual inegável lutavam por uma revelação que permitisse o uso da inteligência, admitindo ao mesmo tempo que o *Alcorão* é obra de Deus, criada pela mediação inspirada de Maomé. Uma proposição comum aos mutazilitas afirma que o Deus de justiça criou tôdas as coisas, mas Seu poder divino não se estende ao reino dos acidentes resultantes das ações humanas. Sua criação, Êle a fez pelo melhor, mas nada tem a ver com a perversidade das ações humanas.

A reação ortodoxa foi tão imediata quanto direta, animada por Abu-al-Hasen- Al-Ashari (m. 935-6) de Bagdá. Natural de Basrah, Al-Ashari começara sua vida como discípulo da escola mutazilita, adquirindo a técnica da retórica e a erudição de seus oradores. Voltou-se, em seguida, para a direção oposta, e em confissão pública anunciou sua renúncia à escola mutazilita, adotando o partido estritamente ortodoxo, com a firme determinação de empreender guerra de morte a seus antigos mestres.

Aceitava a predestinação, limitando o livre-arbítrio ao campo da aquisição, isto é, afirmando que o homem só é livre para adquirir o que Deus lhe designa. Aceitava a eternidade do *Alcorão* e seu antropomorfismo “sem perguntar por quê” (bila kayfa). Nêle encontramos o triunfo final do espírito religioso árabe sobre as tendências estrangeiras, críticas e heréticas, que haviam ameaçado destruir a teologia islâmica. Instituiu uma nova dialética (kalam), acessível à razão grega, mas integralmente fundada no *Alcorão*, e pronta a atacar os bastiões básicos da hereesia. O sistema Asharita é o mais ortodoxo do islame, e continua popular até hoje. Em oposição à idéia aristotélica, de que o universo é fixo, os asharitas propuseram uma teoria atômica da criação, segundo a qual a energia de Deus está em atividade perpétua, vitalizando as próprias partículas ou átomos de todos os objetos criados, os quais, por isso, vivem e se movem, graças ao fluxo constante da vida divina. É digno de nota o fato de que Moisés Maimônides (cêrca de 1135-1204), possuidor do mais brilhante intelecto daqueles agitados judeus incorporados pela civilização islâmica, reproduz essa mesma teoria atômica da criação em seu clássico tratado de filosofia, *O Guia dos Perplexos*.

O dissídio sempre crescente entre os asharitas meutazilitas, não obstante, resultou numa síntese personificada no “apóstolo” Al-Ghazzali (m. 1111). Êste o distinto erudito persa abandonou o cargo de professor em Bagdá, onde adquirira renome, a fim de combater uma aspiração rebelde que sentia dentro de si próprio. Homem de sinceridade notável e de conhecimentos ilimitados, mergulhou numa prolongada experiência mística, dela emergindo mais nobre e puro. Tendo dominado sua perturbação íntima, reuniu suas conclusões morais e religiosas numa série de composições de valor, únicas na teologia islâmica, pela maneira por que estabelecem firmemente a primazia da religião. De fundo místico, reconheceu o valor da emoção na adoração, e encontrou no “sufi” (misticismo islâmico) um veículo adequado. Rejeitou a metafísica e desprezou as doutrinas religiosas que afastam o homem da escritura e de sua consequência regeneradora. Ao conceito de que a dúvida é o princípio do conhecimento, já

enunciado pelo mutazilita Al-Nazzam (m. 845), e por Al-Ghazzali, na “Revivificação das Ciências da Religião”, dava agora maior amplificação dentro da ortodoxia. Isto o levou à afirmação básica, de que o conhecimento religioso deve, inevitável e invariavelmente, depender da Revelação.

O espírito da doutrina de Al-Ghazzali é por demais complexo para poder ser tratado aqui. Ele restaurou as mais belas qualidades do islamismo. Transfundiou o elemento intelectual no fluxo teológico, e acrescentou ao espírito islâmico um misticismo cheio de significação. Lembrou a seus contemporâneos a importância suprema da ética como índice da vitalidade religiosa, recorrendo à demonstração simples de que há uma relação inseparável entre o pensamento e a ação do homem, seu idealismo religioso e sua vida terrena, sua fé em Deus e seu procedimento na sociedade humana. Para divulgação do resultado de suas pesquisas na ciência do saber, resumiu-as num livro intitulado *Incoerência dos Filósofos*, onde demonstrou que um homem pode conseguir tôda a sabedoria e, ainda assim, perder a alma. Aos educadores, provou a insuficiência de um sistema racional-materialista, que omitisse a edificação do caráter e a disciplina moral. Por todos os meios, procurou salvar a alma muçulmana das garras da tradição e reabilitar a fé religiosa que sofria severos reveses.

Embora a mensagem de Al-Ghazzali fôsse dirigida ao islamismo, adaptava-se também ao mundo medieval do Mediterrâneo. A Europa e o Oriente Próximo sentiram o choque de suas idéias. Ainda no século XVII se ouvem ecos de sua voz, nas reflexões de Blaise Pascal. E Tomás de Aquino, em seus sermões sobre a doutrina cristã e a visão de Deus, como em outras passagens da *Summa Theológica* (cêrca de 1225-1274), tem pontos de contato com Al-Ghazzali. Maimônides, intermediário inconsciente entre Al-Ghazzali e a cristandade européia, deriva do pensador muçulmano a sua compreensão do pensamento peripatético. Por tôda a obra de Al-Ghazzali, peregrinação de uma alma em busca da verdade, as profundezas da tragédia humana

são expostas de tal modo que provocam harmonia no coração dos homens, dentro do islame ou fora dêle.

A derrota da escola mutazilita parece ter sido total. Com efeito, o impacto da doutrina de Al-Ghazzali teve como resultado a restauração do antigo fervor asharita, embora, com a passagem das gerações, se obscurecesse a sua concepção elevada e seu profundo idealismo místico. Quando apareceu Ibn-Khaldun (1332-1406), o primeiro e maior historiador sociólogo até o século XIX, a teologia islâmica já perdera o seu patrimônio de vitalidade, devido a uma preocupação demasiada com suas disciplinas escolásticas, que outrora serviram à elevada finalidade de combater os heréticos, mas que se haviam tornado por demais antiquadas para seguir os acontecimentos do dia. Não obstante, uma coisa fôra realizada: a queda da filosofia grega, especialmente o aristotelismo e sua decantada excelência. Num capítulo intitulado *A Nulidade da Filosofia e o Descrédito de Seus Professores*, Ibn-Khaldun repudia, em seus *Prolegômenos*, o pensamento grego como planta fanada e inadequada à defesa e à adaptação da religião: "Certos sábios afirmam que tanto o físico quanto o metafísico podem ser apreendidos pelas faculdades mentais... São os chamados filósofos, estranhos filósofos que amam a sabedoria grega... A maior autoridade entre eles é Aristóteles, o Macedônio, discípulo de Platão e mestre de Alexandre. Tem a fama de ser o primeiro mestre, isto é, professor de uma lógica que ele foi o primeiro a cultivar... Ora, os cânones dos antigos gregos, traduzidos para o árabe durante o califado *Abássida*, têm sido lidos por muitos de nossos irmãos, alguns dos quais, desviando-se de Deus (Averróis, Ibn-Sina e Al-Farahi, por exemplo), chegaram mesmo a professá-los. Sabei, porém, que a afirmação básica dos filósofos é falha em tôdas as suas ilações. Atribui tôdas as coisas existentes ao intelecto, por meio do qual pretende chegar até Deus, mas falha quando não toma conhecimento das múltiplas gradações da criação divina que ficam além da compreensão da inteligência. Não, o reino da existência é por demais complexo para ser abrangido assim... Só Deus conduz os homens à verdade. Ele nos conduz à sua luz.

Se Deus não nos tivesse conduzido à luz, nunca teríamos sido esclarecidos.”

Sir Muhammad Iqbad, de Lahore, um dos notáveis poetas modernos da Índia muçulmana, e um de seus grandes luminarres, relembra a frase inesquecível de Flint sobre Ibn-Khaldun: “Platão, Aristóteles e Agostinho não o igualaram; os outros não são dignos de figurar a seu lado.” E procura relacionar Ibn-Khaldun com a teologia islâmica e com a cultura mundial, oferecendo quatro observações importantes: 1) Sòmente um muçulmano como Ibn-Khaldun poderia conceber a história como movimento contínuo e inevitável, sem ter o caminho previamente determinado. 2) A fonte dessa concepção, Ibn-Khaldun a buscou no *Alcorão*, cuja “alternação do dia e da noite” é um símbolo da realidade que “aparece em renovada glória a cada momento”. 3) O expoente dêste conceito do Tempo e da História, contribuição básica de Ibn-Khaldun à teologia islâmica, repousa na sua identificação com o espírito islâmico de revolta contra a hegemonia do pensamento grego, que tornava o tempo irreal (Platão e Zeno) ou cíclico (Heráclito e os Estoicos). 4) O espírito anticlássico dos tempos modernos não só coincide com o espírito do islame, mas, na verdade, deriva dêle.

Provavelmente, Ibn-Khaldun apreciava Al-Ghazzali, pois também êle se libertou das entraves da filosofia contemplativa. Ao estudar as várias fôrças que entram na formação da História, olhava não só para as aparências, mas também para o conteúdo. Trouxe a religião, tal como se manifesta no comportamento dos homens, para dentro da órbita da vida social do homem. E se bem que sua ortodoxia se conservasse imaculada, era um verdadeiro filósofo. Sua filosofia da história não tem semelhança com a teodicéia de Hegel. Embebida na doutrina do *Alcorão*, sua principal afirmativa é que as coisas são o que são, devido à Providência de Deus, embora só indistintamente acenasse com a visão de um propósito divino, o qual gradativamente se tornava mais perceptível nos contornos da História, à medida que se dissipava a neblina. Acima de tudo, Ibn-Khaldun concebia a história como sociologia, termo usado pela primeira vez por

Augusto Comte (1798-1857), filósofo francês fundador do positivismo, o qual todavia não foi o primeiro a definir seu alcance e significado.

Tendo presenciado as últimas convulsões de um islamismo já com oito séculos, que passara por transformações de vulto, e tendo visto com seus próprios olhos acontecimentos extraordinários no noroeste da África e no Oriente Próximo, Ibn-Khaldun adquiriu a necessária perspectiva histórica para compor uma obra monumental de interpretação. Começou, pois, a reunir os fenômenos da história islâmica sob princípios gerais, e a propor, talvez pela primeira vez na literatura mundial, uma filosofia da história, que abrange toda a massa de fatos relevantes, e dá uma explicação razoável das leis que regem o progresso e mostram um objetivo plausível. Daí a sua situação universal de “Montesquieu Oriental”, e do mais notável historiador da cultura dos povos muçulmanos. Em parte alguma, antes desse grande tunisiano, aparecera a concepção da história como ciência especial, abrangendo todos os fenômenos conhecidos da vida. Ele tratou das diferentes formas da sociedade humana, desde as condições de selvajaria, nomadismo e tribalismo, até à sociedade agrícola, pastoril e urbana. As diferenças de costumes e de ordem social ele explicava à base do meio físico, clima, solo e alimentação. Propôs a lei de causa e efeito em suas muitas significações, e descreveu sua importância para a sociedade humana no terreno da ciência, da arte e da religião. Suas opiniões sobre a guerra e a escravidão eram notadamente mais avançadas do que as de Aristóteles. Menosprezando a natureza anti-social da autoridade absoluta e da obediência cega, observou que, se alguns não comandassem como senhores, e outros não obedecessem como escravos, a guerra seria impossível. Entretanto, não combateu abertamente a guerra nem a escravidão.

Com a reconhecida novidade de suas idéias, Ibn-Khaldun conseguiu conservar uma posição invejável como pensador essencialmente muçulmano e teólogo rigoroso. Não se deve confundir a sua lei natural de causa e efeito com um novo determinismo ou pessimismo. Sua maior ambição não ia além de uma tentativa

de desenvolver uma teoria política nos termos do islamismo, e construir uma filosofia da história que se baseava em sólida fundação teológica. A reconciliação das necessidades ideais do Islame com os fatos da história constituía uma de suas preocupações mais sérias. Nem jamais perdeu êle de vista aquêle tema central, ao qual voltava, invariavelmente, a saber que a história é o que é, devido à contínua transgressão do homem à lei divina. É, portanto, a desobediência do homem ao Todo-Poderoso que traz a desgraça sôbre êle e sôbre a humanidade, e o envolve num trágico ciclo de progressos e recuos da civilização. Deus, em vez disso, deseja que a compreensão mútua dos homens seja um meio de obter a graça e a felicidade.

Com esta apreciação condensada do pensamento de Ibn-Khaldun, chega a seu fim a nossa análise dos fundadores e intérpretes clássicos do islamismo. Passamos a considerar agora a propagação do islamismo e o seu sentido contemporâneo de *missão*.

EXPANSÃO DO ISLAME

O cenário é a geografia em geral, todos os continentes conhecidos da terra; o tempo é a História, a partir do século VII da era cristã; os personagens são uma multiplicidade de raças: árabes, persas, turcos, indo-europeus, mongóis, negros, hindus, malaio e indonésios; côres de todos os tons: bronzeados e negros, amarelos e brancos; o papel principal cabe aos árabes, mas o artista principal é simbolizado pelo próprio islamismo; o enredo é emocionante e escrito em diversas línguas: sírio, persa, industânico, urdu, javanês, malaio, chinês, tártaro, hausa, turco e, naturalmente, no sagrado árabe. Se êsse alcance de quatro dimensões do islamismo, a saber: espaço, tempo, raça e língua, significa alguma coisa, é que a religião de Alá representa um papel dinamicamente humano na vida do mundo.

Nem tempo, nem espaço, nem língua, nem raça impediram ou dificultaram o progresso do islamismo. Com mobilidade surpreendente, a transferência de valores culturais e morais prossegue num movimento gigantesco da Arábia para a Península

Ibérica. Para leste, essa mercadoria intangível da Arábia inunda aquela outra grande península, o subcontinente da Índia, levada por onda após onda de valentes colonizadores, confiantes de que vieram para ficar. Assim, em regiões bem distantes, e sob o estímulo de vários fatores, o islame conquistou a imaginação dos homens e conseguiu implantar-se além da influência dos fluxos e refluxos da sociedade. Erigiu monumentos duradouros que resistiram ao ímpeto dos séculos.

A Península Ibérica, invadida em 711 A. D., foi quase que totalmente dominada, com exceção das montanhas da Cantábria e dos Pirineus. As duas formas mais eficazes de relações entre os povos, a paz e a guerra, forneceram aos árabes amplos meios de contato com os troncos originais, até à queda de Granada em 1492. No curso daqueles séculos, o islamismo floresceu dentro dos portais da civilização européia e participou da formação da cultura ocidental. E, enquanto a cristandade passava por uma obscuridade relativa, cintilavam as estrélas de Bagdá, Damasco, Cairo, Sevilha, Toledo e Córdoba. No século XI, a primeira civilização do mundo foi a islâmica. A última palavra sobre ciência, arte, política, cultura e finura procedia de fontes islâmicas. A Espanha islâmica deu ao mundo uma série de filósofos, astrônomos, matemáticos, místicos, poetas e historiadores notáveis. O árabe e o baixo latim eram falados por todos sem distinção de raça ou de credo: o primeiro pelas classes cultas, o segundo pelo povo. Salvador de Madariaga, num brilhante livro intitulado "Espanha", escreve que o poderoso e requintado califa de Córdoba olharia sobranceiro para os pequenos reinos do norte da Espanha, como o Presidente da República Francesa deve fazê-lo para as tribos do Marrocos.

Mais ou menos no mesmo ano que se iniciou a conquista da Espanha, os conquistadores árabes, de há muito seduzidos pelas riquezas da Índia, empreenderam um ataque a ela, conduzidos pelo intrépido general umayyad, Muhammad-Ibn-Al-Casim. Mas a islamização da Índia só veio a frutificar depois do século X, quando um guerreiro turco, Mahmud de Ghaznah (999-1030), cujo pai fôra escravo, se distinguiu brilhantemente, conquistando

uma fama, que o coloca entre as maiores figuras da História islâmica. Numa série de incursões assolou a Índia, adquirindo um ponto de apoio permanente em Lahore. A dinastia Ghaznid foi logo deposta por ferozes montanhesez afegãos da região de Ghor, no ocidente do moderno Afeganistão, os quais, por sua vez, foram dominados por uma sucessão de chefes islâmicos, conhecidos coletivamente como o “Sultanato de Delhi” (1206-1526).

O islamismo atingiu seu auge na Índia, sob a dinastia Mogul (1525-1857), fundada pelo enérgico e culto Babar, em cujas veias corria o sangue do Mongol Gengiz-Khan misturado com o do turco Tamerlão. Na metrópole indiana de Agra, capital dos Moguis, o Imperador Shah Jahan erigiu o Taj Mahal (morada distinta), mausoléu em honra de sua espôsa predileta, Mumtaz-i-Mahal (m. 1631), mãe de quatorze filhos seus. Os Mogul perderam o poder por ocasião da morte de Aurangzib em 1707, embora um resquício de soberania se conservasse com seus descendentes até 1857. Os três últimos imperadores dessa dinastia foram pensionistas da coroa britânica. Sob o govêrno de Akbar (1556-1605), cujo prestígio entre os hindus adveio da sua alta estima pela religião dêstes, o império Mogul se estendeu à Índia do norte e central, bem como aos territórios afegãos de Kabul e Qandahar. Mas, embora caiba apenas aos moguis o crédito de ter dado ao islamismo o seu período áureo na Índia, os mercadores árabes, desde o século VIII, tinham feito da divulgação do Islame na “península em forma de coração” a sua preocupação principal, na Costa Malabar e no interior. Nos princípios do século XIX, houve um renascimento islâmico em Bengala inspirados nos apelos de reformadores Wahhabi, seguidos algumas décadas depois, por um grande despertar espiritual de todo o islamismo indiano.

Não foi fácil a naturalização do islame na Índia. Tem sido dificultada pela tradição nobre e rica do país, pelas instituições sacerdotais bramânicas firmemente estabelecidas e pela estrutura social estratificada. A aceitabilidade da religião árabe dependia de sua capacidade de hinduizar-se. Não obstante, a Índia não constituiu exceção à regra, de que o caráter nacional de qual-

quer povo sofre uma transformação quando desponta o Crescente. Em parte alguma o poder do islamismo parece tão claro quanto em sua função mediadora entre raças e culturas diferentes, eliminando fronteiras e barreiras que separam os homens. Num sentido mais profundo, o islamismo desviou o olhar hindu da rigidez das castas para um ideal democrático baseado na submissão ao Todo-Poderoso. No setor da religião, procurou terminar com aquela preocupação profunda com o ser impessoal, sôbre a qual o pensamento hindu se deteve por tanto tempo. Em vez disso, chamou atenção para a significação da alma humana na presença de Deus. Dêste modo, desacreditou a fuga do mundo e trouxe às filosofias da Índia um novo espírito de alívio e de realidade. Encontramos testemunho disto no *Diário de Viagens de um Filósofo*, de Harmann Keyserling, notável pensador alemão, fundador da Escola de Sabedoria de Darmstadt: “Mesmo as fisionomias dos fiéis, que pertencem inegavelmente ao sangue dos hindus, demonstram a expressão consciente e calmamente superior que caracteriza o muçulmano. Como os ingleses têm razão ao tratarem como decisivo o elemento muçulmano no Índia! O islamismo é expressão, entre outras coisas, do espírito ocidental”. (Vol. I, New York, 1925, pág. 203, 213).

O papel do islamismo, do ponto de vista mundial, foi esclarecido pela brilhante dissertação de Arnold J. Toynbee, que nos lembra que a civilização helênica está para a cristandade com seus ramos ocidental e oriental numa relação de pai para filho. Entre a desaparecida civilização helênica e o cristão moderno, existem os fenômenos intermediários do Império Romano e do cristianismo primitivo. Assim, também, a civilização islâmica é herdeira do siríaco, que resplandeceu ao tempo do Rei Salomão e de Hirão de Tiro, tendo-se ramificado pelos árabes e persas. E entre o islamismo e o antigo siríaco, aparecem os intermediários do império dos Abássidas, centralizados em Bagdá, e o primitivo islame. No complexo árabe-persa, incluem-se, não só os grupos irmãos sunnita-shiita, mas também os povos árabes e não-árabes do islamismo. Saudi-Arábia, Egito, Iraque, Síria, Palestina, África do Norte, Sudão e Al-Yaman estão dentro da esfera árabe.

Na órbita não-árabe, figuram a Turquia, o Irã, o Afeganistão, o Turquestão, a Índia muçulmana, a Malaia e a Indonésia. Um outro círculo não-árabe é constituído pela África Negra muçulmana, a Rússia muçulmana e também a China, bem como unidas isoladas, mas nem sempre insignificantes, na Europa, nas Filipinas, no Japão e nas Américas. Ao todo, é um mundo de cerca de 275.000.000 de criaturas. Além disso, o caráter mundial do islame se manifesta nas frentes políticas, éticas e religiosas.

Apesar de a Turquia Otomana ter decaído a partir do século XVII, o seu período áureo, que se estende desde antes da conquista de Constantinopla em 1453 até mais de um século depois disso, não foi esquecido na Europa. Sua administração civil, militar e religiosa, emanava de uma escola ligada ao Palácio Real, em que eram usados programas e técnicas surpreendentemente modernos. No início do século XIX, seguindo-se a uma longa letargia, o Sultão Mahmud II (1808-1839), de Constantinopla, e Muhammad Ali (1805-1840) do Cairo, foram governadores tipicamente muçulmanos, conscientes das urgentes necessidades da sociedade islâmica. Por isto instituíram reformas e criaram uma mentalidade favorável à tecnologia e à iniciativa ocidentais. Sir Syed Ahmad Khan (1817-1888) fundou o Colégio Aligarh, na Índia, com o seguinte programa: “A ciência moderna e a sabedoria oriental não são incompatíveis. Os muçulmanos devem fazer um esforço para combiná-las.”

A queda trágica do Império Otomano não deteve essa marcha. No setor da guerra, a Turquia registrou para o islame um fato brilhante em 1919, quando Atatürk conquistou o apelido de “vencedor dos Dardanelos”, com a vitória sobre as esquadras e Fôrças Armadas Anglo-francesas, e também por ter levado a bom término a guerra contra a Grécia (1919-1922).

No setor político-militar, a tão comentada transformação da Turquia é sintomática do que está reservado para todo o Islame. As vantagens da revolução Kemalista (inkilap) permaneceram intatas pela neutralidade estóica da Turquia na Segunda Guerra Mundial. A desonra de uma Turquia decrépita foi apagada pelos

descendentes hodiernos daqueles que tiveram fôrça suficiente para conquistar Constantinopla no século XV. Por todos os meios de que dispõem, os arquitetos da Turquia moderna procuram conservar sempre frescas as realizações de seus antepassados, que bateram às portas de Viena, no coração da Europa. Aquêles mesmos turcos, que em 1943 pediram às Nações Unidas maiores fornecimentos por meio da lei de Empréstimos e Arrendamentos, como condição para se unirem aos Aliados contra o Eixo, sabiam perfeitamente que no século XVI seus antepassados haviam obtido vitória após vitória por ser sua máquina militar a mais poderosa do tempo.

MISSÃO CONTEMPORÂNEA DO ISLAMISMO

Respeitando-se a si próprio, mantendo-se por si e com seu zêlo realista; solidário na luta contra ideologias racistas e marxistas; na sua sêde de dominar as filosofias ocidentais; em sua vigorosa repulsa ao imperialismo e à exploração; em sua audaciosa reivindicação da fé do *Alcorão* contra incursões de críticos e pacífica competição com outras religiões, bem como através da pregação de sua mensagem a uma humanidade esvaída e revoltada, o islamismo enfrenta o mundo moderno com um sentimento especial de missão. Sem estar atordoadado ou dividido por sutilezas teológicas, nem sepultado sob uma pesada carga de dogmas, êste sentimento de missão tira sua fôrça de uma convicção plena da importância do islame. Sabe que a fé islâmica se ajusta ao espírito dos tempos, e considera suas históricas e apaixonadas exigências como produtos de uma clara compreensão do poder e da verdade.

Sòmente através de uma análise assim é que se torna possível compreender a extraordinária tenacidade e a solidez do islamismo, no solo estranho do Extremo Oriente. Excetuando-se a maioria impressionante de muçulmanos existentes nas Índias Holandesas, o islamismo na zona do Pacífico consiste numa série de grupos de minorias, alguns, é verdade, numéricamente consideráveis, dispersos todos entre outras religiões pela China, Filipinas, Malaia e Índia. Em regra, essas comunidades muçul-

manas assim espalhadas passaram pelas mesmas atribulações, que os elementos estrangeiros, desafiando a assimilação, encontram em qualquer parte. Mesmo na época atual, os muçulmanos da China, por exemplo, não vivem em paz: contando com cerca de vinte milhões de adeptos, já enfrentaram as doutrinas de duas revoluções: a longínqua revolução turca, e mais próximo, a chinesa, — quando irrompeu sobre eles a onda comunista da Rússia, profanando suas mesquitas e escarnecendo de suas crenças religiosas. A Associação Muçulmana de Progresso Mútuo, fundada em 1911, com o apoio de uma imprensa ativa, e mais tarde também do rádio, auxiliou os muçulmanos a suportarem êsses danos. As portas da cidadania da China, abertas a tôdas as raças e credos sob o regime revolucionário do Dr. Sun Yat-sen, fundador da China moderna, e assim conservadas pela política esclarecida de Chiang-Kai Shek, melhoraram a situação dos muçulmanos. O Generalíssimo traduziu em ações a sua boa-vontade para com o islamismo, confiando importantes cargos do govêrno a líderes muçulmanos do calibre do General Pai Tsung Hsi, de Kweilin. O sentido de missão nacional dos muçulmanos chineses foi demonstrado já por duas vêzes nas últimas décadas, a saber: na sua resistência resoluta ao Commintern, e expressão entusiástica de lealdade para com o Kuomintang; e na sua recusa obstinada às repetidas ofertas do Japão, para darem apoio ao desacreditado Plano de Co-Prosperidade da Ásia Oriental.

Aos muçulmanos filipinos cabe a distinção de viver no único país oficialmente cristão de uma parte do mundo declaradamente não-cristão e não-muçulmano. Seus impressionantes estabelecimentos em Mindanau e em Sulu são a única das grandes comunidades muçulmanas que jamais sofreram a dominação americana. Sua denominação de “Moros”, isto é, mouros, êles a devem aos espanhóis, contra quem lutaram durante cerca de trezentos anos, como que numa seqüência dos sete séculos de guerras entre os adeptos de Maomé e os de Cristo na Península Ibérica. Se bem que não devam ser considerados como simpatizantes das divagações do nacionalismo moderno, os mouros, — minoria de meio milhão, — vêem a perspectiva da filipinização com

apreensão declarada. Constituindo um elemento ativo na vida do arquipélago, não é provável que cedam sua autonomia local sem luta. A introdução do islamismo em Mindanau, em 1475 A. D., via Johor, na Malaia, trouxe consigo a alfabetização e o califado como forma de govêrno. Aplicou-se o alfabeto árabe aos dialetos locais. O *Alcorão* e outros textos islâmicos foram traduzidos para o vernáculo. A harmonia entre mouros e filipinos tornou-se relativa pela interferência americana, inclusive por ação militar desde que o Almirante George Dewey tomou Manilha, em 1898. Dentre os vários oficiais graduados dos Estados Unidos que se distinguiram na pacificação dos mouros, o nome do General John J. Pershing é o mais ilustre.

O fluxo de chineses e indianos para a Malaia Britânica foi acelerado pela exploração das minas de estanho e das plantações de borracha. Os muçulmanos indígenas viram-se finalmente em minoria em sua terra natal. O nacionalismo, com seu despertar religioso e cultural, foi o único refúgio da povoação local, que já se mostrava inquieta sob a tutela estrangeira. Seu islamismo sunnita viera da Índia numa época em que o persa estava em ascendência como língua dos letrados. Reformadores contemporâneos na Malaia estão resolvidos a livrar sua fé dos acréscimos heréticos e místicos. Nessa tentativa, voltam-se naturalmente para o Egito e para a Arábia, em busca de inspiração. Os Estados malaioes todos os anos enviam um dos maiores contingentes de peregrinos para Al-Hijaz, em número de cerca de 30.000. Gozando em seus domínios de plena liberdade de ação conferida pelas autoridades britânicas, os sultões dos Estados federados e não-federados sancionaram certas modificações na lei islâmica da terra. Em 1933, Ibn-Ahmad-Al-Hadi, jurista malaio-árabe, discípulo do falecido Muhammad Abduh do Egito, chegou à conclusão, um tanto radical, embora não sem significação social, de que os juros de bancos, o capital e as ações cooperativas estão dentro da lei.

Cinquenta e oito vezes maior que a metrópole e tendo uma população nove vezes maior do que a Holanda, as Índias Holandesas, desde o princípio do século XVII até a segunda metade do

século XIX, foram exploradas de maneira injusta. Nos fins desse período, o governo das Índias Holandesas começou a reconsiderar a sua política para com os muçulmanos. Um grupo de professores de Leiden, entre os quais Snouck Hurgronje e C. Van Vollenhoven, formularam uma nova base para a solução do problema das Índias, com a recomendação de que ficasse livre da interferência do Estado. Baseou-se tal estudo numa profunda compreensão do islamismo. Os Sarikat e Muhammadiyah são as duas principais organizações islâmicas nas Índias. Esta última, ainda hoje a sociedade muçulmana mais influente, foi fundada em Kajokarta, Java, em 1912. A fim de limitar o crescente poder das missões cristãs, animou-se a realizar um esforço que se difundiu por toda a nação depois de 1923, causando forte impressão sobre as classes médias de Java e de Sumatra. A tolerância do grupo Muhammadiyah pelo governo das Índias é explicada por ser este grupo menos subversivo do que os nacionalistas declarados. O islamismo Sarikata, fundado quatro anos antes da anterior, tem uma história mais definitivamente nacionalista. O programa principal de sua plataforma política tinha por objetivo aniquilar a ameaça sempre crescente do intermediário chinês. Foi transformado, entretanto, num verdadeiro partido político que se dispôs a entrar em acordo com os comunistas. Adquiriu feição anticapitalista em todo o arquipélago e foi finalmente enfraquecido pela evidente incompatibilidade que reina entre o islame e a filosofia marxista.

No Paquistão da Índia, observamos um tipo de nacionalismo islâmico contemporâneo, com evidentes traços religiosos. A necessidade de um Estado muçulmano independente, unindo o Panjab, província da fronteira do noroeste, o Kashmir, o Sind e o Beluchistão, tomou forma definitiva pela primeira vez em 1933, com C. Rahmat Ali. O mesmo chefe, em 1942, declarava: "Devemos fazer todo o possível para recuperar a posição perdida, libertando o nosso povo da opressão do indianismo". Vários porta-vozes do Paquistão têm desmentido que o movimento acarrete a ameaça de planos militares em grande escala. Em 1940, Sindar Iqbal Ali Shah escrevia que o Islame se identificava com os obje-

tivos britânicos de guerra. Acentuava ainda que a moralidade política do Islame tem seus princípios no último sermão do profeta, em que as vidas e a propriedade de todos são consideradas invioláveis.

O credo do novo nacionalismo do Islame pode ser compreendido pelo resumo seguinte de um poema do sociólogo Ziya Gok Alp (1876-1924), pai intelectual da Turquia moderna: "A fim de criar uma política realmente eficaz de unidade do Islame, todos os países muçulmanos devem tornar-se independentes. Depois, em sua totalidade, deveriam reunir-se sob um califa. Será isto possível, na época atual? Se não o fôr hoje, devemos esperar... No mundo internacional, os fracos não encontram boa vontade; somente a força merece respeito." Tendo citado e aprovado as palavras de Siya, Sir Muhammad Iqbal, esclarecido contemporâneo da Índia, acrescenta o seguinte comentário: "Estas linhas indicam claramente a tendência do islamismo moderno. Cada nação muçulmana deve olhar para si mesma, focalizar sua atenção só sobre si, até que todas estejam suficientemente poderosas e fortes para formar uma família. Uma unidade viva e verdadeira... manifesta-se realmente na multiplicidade de unidades independentes e livres, cujas rivalidades raciais são ajustadas e harmonizadas pelo laço unificador de uma aspiração espiritual comum."

É evidente que os muçulmanos indianos, que suportam o movimento Paquistão, são inspirados por este princípio. A 23 de março de 1943, Muhammad Ali Jinnah (1876 —), presidente da Liga Muçulmana de Toda a Índia, enviou de Delhi uma mensagem em que dizia: "Nunca, até hoje, na História do mundo, uma nação se reuniu em torno de um ideal comum em tampouco tempo, como fizeram os muçulmanos neste vasto subcontinente. Nunca anteriormente uma nação, errôneamente chamada de "minoria" se impôs tão rapidamente... Há três anos, o Paquistão era uma determinação. Hoje é um artigo de fé, uma questão de vida ou de morte para a Índia muçulmana. Não é sentimentalismo. É realmente a justiça de nossa causa, e nosso direito à autodeterminação, pela qual hoje em dia nos orgulhamos de lu-

tar, e pela qual estamos prontos a morrer. Incorporamos nosso objetivo à famosa Resolução de Lahore, como a única solução ao problema político da Índia. Devemos confiar em nosso potencial natural, em nossa solidariedade interna, e em nossa vontade de enfrentar o futuro." Ao conseguir sua independência, nos princípios de 1946, especialmente depois que a Grã-Bretanha empenhou esforços decisivos neste sentido, a Índia sentiu o choque do islamismo político em grande escala. Êsse choque, canalizado através do movimento Paquistão, assumiu significação internacional, tornando-se uma preocupação primordial dos estadistas mundiais do mais alto nível.

Começando pela expansão russa na Transcaucásia, no princípio do século XIX, e terminando com a anexação de Trípoli à Itália (1911), uma série de assaltos ao cambaleante Império Otomano levaram à retirada política e espiritual do islamismo. Irritados com o sistema de mandatos e com outros desígnios imperialistas, como o impasse Sionista, e a chamada violação das promessas, os muçulmanos da Ásia Ocidental e da África do norte corresponderam com passividade à causa aliada na Segunda Guerra Mundial. Mas aqueles que chegaram a ler nessa impassividade a sentença de morte do islamismo, fizeram um julgamento apressado, pois durante todo êsse tempo, uma fermentação de forças completamente diversas estava em ação, preparando o espírito muçulmano para um futuro melhor e mais forte. Entre estas, pode-se mencionar a estimulante ocupação do Egito por Napoleão (1798-1801); a renovação cultural, moral e espiritual devida aos trabalhos dos missionários cristãos no Oriente Próximo, na Índia, nas Índias Holandesas e em outros pontos; a irradiação científica e literária provinda de focos de esclarecimento do Egito, Síria, Índia e comunidades Sírio-Americanas; o renascimento interno do islamismo sob várias formas, especialmente a arábica Wahhabi; o exemplo vitalizador da Turquia em seu avanço ambicioso e audaz; e o surto da escola racional nacionalista no Egito. Ainda mais notadamente na Índia, à nova mentalidade se devem atribuir numerosos desenvolvimentos nos últimos anos, como o chamado Al-Shaykh-Al-Zinjani do Irã,

com o concurso do chanceler de Al-Azhar, para um congresso a fim de reconciliar as diferenças existentes entre as duas divisões do islame — a sunnita e a shiita. E na Rússia soviética, onde a legislação bolchevista fôra prejudicial ao islamismo, ainda assim o Mufti Abd-Al-Rahman Rasulev pôde apelar para seus correigionários, em 1941, a fim de apoiar o esforço nacional contra os invasores nazistas. Em 1944, pela primeira vez desde a Revolução Vermelha, a Rússia foi representada por um contingente de muçulmanos soviéticos na peregrinação anual a Meca.

O sentimento de missão do islamismo é evidente na presteza com que vê o mundo como um todo, e em seus conselhos pela volta à religião. Al-Shaykh Muhammad Al-Maraghi (m. 1945), de Al-Azhar, enviou uma mensagem ao Congresso Mundial de Religiões, realizado em Londres, entre 3 e 17 de julho de 1936, em que diz: "O apêlo pelo desenvolvimento da consciência religiosa comum deveria ser precedido pelo estabelecimento da amizade entre os próprios chefes das religiões. Eles são mais capazes de compreender que o perigo que ameaça a humanidade não surge das diferenças entre as religiões, mas sim do ateísmo e do materialismo. É deplorável que os seguidores das religiões mobilizem suas forças para se atacarem uns aos outros. Isto as tem enfraquecido diante de seu inimigo comum. Proponho, pois: a) a criação de um corpo que livre a consciência religiosa do ódio, pregando em cada religião o aspecto humano baseado em seus próprios conceitos; que reúna os ideais religiosos de bondade e amor; e que organize a propaganda religiosa, baseada na razão pura e no amor à verdade, condenando os meios inescrupulosos, e limitando-a à proclamação das belezas de qualquer religião em particular. A função dêsse órgão é resolver as diferenças surgidas da agressividade de propagandistas. b) A criação de um corpo para fortalecer a consciência religiosa, especialmente entre as classes intelectuais. Este corpo deveria defender a posição da religião em relação à investigação científica e ao pensamento livre. Este apoio deve necessariamente depender de prova e da repugnância a medidas coercitivas e maldirigidas, bem como de negar confiança à autoridade espiritual arbitrária."

Sob a superfície de seu programa contemporâneo de missão mundial, o islamismo dá mostras de verdadeiro esclarecimento, prometendo progredir em novas direções. Frequentemente reprimidos, e proibidos de se exprimirem, os liberais contam com uma facção pequena, porém dinâmica, de homens e mulheres que não têm ilusões sobre a inépcia da antiga lei para lidar com as necessidades da sociedade moderna, ou para inspirar uma geração que busca instituições democráticas, lutando por uma maior participação nos conselhos das nações. No Oriente Médio, os árabes muçulmanos, sob a Liga Árabe, demonstraram a sua capacidade de criar, juntamente com seus compatriotas cristãos, uma sólida frente política. Ainda mais espantosa e revolucionária é a exigência de reformas legislativas e sociais, que acenuem o rompimento com o padrão convencional teocrático que até agora restringiu grupos e indivíduos a categorias morais, culturais e espirituais, legadas por um passado morto que dava pouca consideração, na prática, à opinião pessoal e à iniciativa. O que está realmente em jôgo, portanto, é nada menos do que a própria liberdade religiosa. Pois torna-se cada vez mais evidente que nenhuma religião, que alegue ter mandato divino para servir aos propósitos de Deus para com a humanidade, pode durar muito tempo, a não ser que deixe a consciência do homem absolutamente livre para escolher a espécie de adoração espiritual e a filiação religiosa que estiver mais de acôrdo com a sua compreensão íntima da verdade eterna.

J U D A í S M O

Por

ABRAHAM A. NEUMAN

I

Judaísmo é a religião professada por um pequeno povo, que não contava mais do que 16.000.000 de sêres, no zênite de seu desenvolvimento antes da Segunda Guerra Mundial, e que está reduzido agora a uns dez ou onze milhões pela fúria destruidora de um grupo de insanos desencadeada contra os judeus, religião e povo, raiz e tronco. Eram menos de um milhão, nos dias em que constituíam uma nação, quando, segundo a tradição, Davi compôs os salmos e Salomão escreveu seus cânticos e pronunciou suas sábias sentenças. E provavelmente não passavam de quatro ou cinco milhões, quando seu destino de nação foi decidido no ano 70, e começaram a viver como povo que tem uma religião e uma Bíblia a defender até à morte se fôr necessário. No auge da Idade Média, quando o judaísmo-rabínico se desenvolvera completamente e exercia grande influência sobre a civilização européia, a população judaica na Europa não passava muito de um milhão de almas.

Esse povo, uma das menores e mais velhas nações do mundo ora espalhadas pelo Globo, das profundezas de sua experiência conseguiu uma visão elevada e única de Deus, do Homem e do Universo. Traduziu essa visão num programa de vida. Visão e modo de vida constituem a filosofia e os preceitos do judaísmo.

No judaísmo a relação entre o povo e a religião é única, pois a religião é inconcebível sem o povo judeu. Pelo processo normal de conversão religiosa, o judaísmo pode absorver e assimilar indivíduos, e mesmo nações, dentro de sua Igreja, como realmente o fêz. Mas, se desaparecessem os judeus do mundo, sua religião inevitavelmente desapareceria com eles. Outros povos que não tivessem conexões históricas com o passado judaico poderiam, em tal circunstância, tornar-se herdeiros dos ensinamentos universais do judaísmo. Mas os cerimoniais e as regras,

em que seus princípios são encarnados, e que constituem o corpo do judaísmo, nada significariam para aquêles cujos antepassados não tivessem “saído da terra do Egito”; que não tivessem nascido ouvindo a tradição de que seus pais estiveram aos pés do Sinai, e de que êles e seus descendentes seriam para sempre um povo de sacerdotes e uma nação sagrada.

O laço indissolúvel entre o povo e a religião é uma das bases do judaísmo. O judaísmo não foi recebido pelo povo judeu já amadurecido, como o cristianismo, pelas nações pagãs. Para os judeus a religião não é a destilação, das lágrimas e tristezas, de outros recebida por um ato de graça divina, ou adquirida pela fé. Vagarosa e dolorosamente, no decurso de muitos séculos, foi extraída das experiências históricas da nação iluminada pela visão de seus profetas e sábios. Os profetas de Israel, místicos profundos que imaginaram Deus infinito, que perceberam que o seu espírito enche o universo, e que falavam em seu nome com o ardor e a convicção da revelação pessoal, não eram individualistas nem universalistas... Eram heróis nacionais. Os problemas, pecados, fracassos e tristezas de seu povo eram o ponto de partida de suas contemplações espirituais. Por mais universal e de grande alcance que fôsse a visão profética, sua luz se focalizava sobre Israel, e por meio de Israel seus raios se difundiram pelo mundo afora.

Nos primeiros tempos, à religião seguia-se imediatamente a preocupação com o país. A Abraão foi prometida a terra, com a escolha dos seus descendentes para a “bênção de tôdas as famílias da terra”. A posse da Terra Prometida não era apenas um objetivo nacional; não era apenas o veículo de um pacto divino e o instrumento pelo qual o prazer ou desprazer de Deus se manifestava. Era o meio para se constituir um sistema de legislação agrícola, que deu significação ao caráter ético da religião. Enraizadas na terra, as leis bíblicas tendem a minorar a maldição da pobreza, com preceitos para evitar a concentração da terra em mãos de poucos, e disposições para um programa de justiça social. Mesmo depois da emigração forçada do povo judaico da sua terra, os céus e o solo da Palestina, a chuva e o orvalho,

as árvores e as frutas da Terra Santa continuaram a repercutir nas orações e nos dias festivos da religião judaica, até o dia de hoje.

O judaísmo, portanto, tem dois aspectos: universal e nacional. Universal e transcendente é seu sistema de pensamento religioso. Como culto é caracterizado por decorrências históricas e mesmo por um colorido geográfico. Seus princípios éticos abrangem toda a humanidade; sua disciplina religiosa, somente seus adeptos. Por meio de seus próprios partidários no mundo greco-romano, e depois mais eficazmente por meio do cristianismo e do islamismo, religiões que lhe são filiadas, conquistou o mundo pagão para o Deus da justiça, misericórdia e santidade dos hebreus. Mas, embora a trôco do mundo, o judaísmo jamais renegaria seus laços históricos. Não poderia abandonar sua lei, seu ritual e seu cerimonial, nem fazer conchavos com sua concepção do monoteísmo puro.

Pode-se bem dizer que o judaísmo vê a teologia pelos olhos da história, em contraste com o cristianismo, por exemplo, em que a teologia é primacial e a história, secundária. Baseando-se no *Pentateuco*, nos *Profetas* e na tradição oral, o judaísmo viu manifestações sucessivas e variadas de Deus e de sua vontade revelados diversamente na história, nas forças da natureza, nos pronunciamentos proféticos e num programa de legislação de inspiração divina. Nesse drama histórico o povo judaico foi o principal instrumento da revelação divina. Deus, tendo-se revelado por meio de Israel, foi chamado Deus de Israel, como anteriormente fôra Deus de Abraão, de Isaque e de Jacó. Mas o Deus de Israel foi o pai da humanidade, o Criador do universo, a fonte de toda a vida e o Senhor de todas as coisas. É revestido de santidade. Seus principais adornos são a justiça, o amor, a verdade e a misericórdia. Êsses atributos de Deus se manifestaram nas experiências históricas do povo, e revelaram sua luz divina aos profetas. Foram canalizados para a vida humana através da lei escrita e oral. A lei, pois, tem lugar de destaque no judaísmo. Nenhuma distinção separa as chamadas leis de cerimonial ou ritual, dos preceitos éticos. Ambos têm a sanção do

Deus vivo. Qualquer detalhe da lei fala a língua do Deus universal. “Abençoado sois Vós, ó Senhor nosso Deus, rei do universo” — é a invocação introdutória de todos os preceitos religiosos do judaísmo.

Segundo esta concepção, Israel é o guarda de uma religião, cuja essência pertence ao mundo. Não pretende ter monopólio nem posse exclusiva da verdade de Deus. Considera-se antes o guardião da religião escolhido por Deus para o bem de toda a humanidade. É este o significado que o judaísmo deu ao verso: “E sereis para mim um povo de reis e uma nação sagrada”. Como os sacerdotes serviam à sua gente no templo, assim devia Israel servir à humanidade na Terra. Os sacerdotes, servindo no Templo, observavam um código que os habilitava a desempenhar suas funções especiais; assim também os judeus devem observar um código, a Tora, escrito e oral, a fim de os capacitar, ou santificar para seus ensinamentos no mundo.

A atitude do judaísmo para com as outras religiões, portanto, é única. A êsse respeito segue também um padrão histórico. A rígida disciplina da lei, que surgiu da própria história de Israel, é um requisito para êsse povo sacerdotal, mas não para a humanidade em geral. Com efeito, segundo a tradição rabínica, Deus fez um pacto com a raça humana, que precedeu de muito o pacto com Israel. Naquele antiquíssimo pacto está a base de uma fé universal da humanidade. Os fundamentos ou princípios dessa primeira religião universal são as “leis dos filhos de Noé”. Tais leis religiosas, ou princípios éticos, são elementares em caráter, mas não de espécie diferente dos avançados princípios ético-religiosos que coube a Israel desenvolver sob tutela profética. Constituem o germe daquela religião que o judaísmo considera como a fé final da humanidade. Sem dúvida os rabinos refizeram em imaginação as leis dos filhos de Noé, visando ao paganismo. Seu objetivo foi organizar um programa para afastar as nações das chocantes delinquências morais e religiosas do paganismo. Às nações pedia-se que abandonassem a idolatria e a blasfêmia. O incesto, o assassinio, o roubo, a crueldade com os animais, tal como a prática de comer os membros arrancados de animais vi-

vos, são preceitos negativos da lei moral. Administrar a justiça é o sétimo e último mandamento da fé universal. Com essas bases mínimas, ensinavam os rabinos que a ordem moral do mundo podia ser sustentada e conseguir-se o bem-estar da humanidade. Mas era função do povo sacerdotal conduzir as nações a regiões mais elevadas e perfeitas da moral e da religião. Como realizar isto? O judaísmo jamais possuiu um exército religioso de missionários. Faltava-lhe o impulso animador de um evangelho exclusivo que fôsse a única chave para a salvação. A salvação estava às ordens de todos os que honrassem os preceitos mínimos da fé universal. A conversão formal das nações ao judaísmo não fazia parte do programa divino. A função do povo sacerdotal, pela vida e pelas obras, era estabelecer padrões morais e religiosos que por si próprios atraíssem e levassem as nações ao caminho da perfeição moral e a uma comunhão mais íntima com Deus. Esta relação ideal entre Israel e as demais nações, entre o judaísmo e outras crenças, não foi um conceito limitado a um único período de sua evolução histórica. Pertence a todo o curso da história judaica. Com metáforas brilhantes e poéticas, os profetas falaram da realização de sua visão “no fim dos dias”. Os rabinos, por sua vez, reafirmaram essa esperança em sermões e lendas. Por meio da oração, do cantochão e das canções, a Sinagoga conservou ativas essa fé e essa esperança no coração do povo, através das gerações, até os dias de hoje.

No sonho judaico para o futuro da humanidade, o cristianismo e o islamismo representam um papel divino. Não obstante a atmosfera espiritual desfavorável da Idade-Média, o judaísmo reconheceu seu parentesco espiritual com as religiões que o oprimiam. Considerava essas religiões dinâmicas e conquistadoras como mensageiras da verdade divina às nações do mundo. Sem se desviar de seu rígido monoteísmo, e conseqüente oposição ao conceito trinitário de Deus, à natureza divina de Cristo, à adoração dos santos e imagens, e outras feições cristológicas da igreja, o judaísmo reconhecia abertamente a missão divina do cristianismo e do islamismo, cujo teísmo era puro e imaculado. Segundo o ponto de vista judaico, êles eram inconscientemente, mas

por ordem de Deus, apóstolos de Israel para as nações pagãs; eram agentes ativos a divulgar as verdades básicas que Deus revelara a Israel, sob formas mais facilmente assimiláveis pelas nações pagãs. Os próprios elementos do cristianismo que o separam da religião-mãe — conceito de Deus sob forma humana, sacerdotes como intermediários entre Deus e o homem, profusão de imagens com atributos sobrenaturais, veneração dos santos, dogmas de mistérios e sacramentos, — tudo isto era interpretado como meios pedagógicos para atrair as multidões para o verdadeiro Deus, que se revelara a Israel como único, criador do universo, pai do homem feito à sua imagem, a quem inspirou uma vida de santidade por compaixão, amor e justiça. Precisamente durante o período da escolástica medieval, quando se cristalizava o dogma cristão em conceitos rígidos, os filósofos judaicos interpretavam com tolerância, como meios para atingir um fim, os ensinamentos cristãos que lhes eram inaceitáveis, mas que eram psicologicamente eficientes para a obtenção de conversões em massa de nações pagãs ao cristianismo. Essa atitude esclarecida estampou-se na lei canônica judaica.

Com o progresso do cristianismo e do islamismo, porém, o judaísmo não foi superado. Permaneceu, mais do que nunca, “uma luz para as nações”. Sem o perceberem, o cristianismo e o islamismo foram profundamente influenciados para o Bem, pelo judaísmo. O cristianismo, embora considerado expansão mundial de uma seita de Jerusalém, absorveu elementos pagãos que necessitavam de purificação. O judaísmo conservou a visão de Deus em sua mais pura forma hebraica. Além disto, quanto maior a expansão de uma religião, e quanto maior o seu poder secular, maior se torna a tentação do mundanismo, do poder e riqueza, e, finalmente, do uso da força na defesa de suas instituições. Assim, inevitavelmente, o sucesso mundano de uma religião, seja ela igreja, mesquita ou sinagoga, traz consigo o germe perigoso da decadência espiritual. Porque nos últimos dois mil anos viveu dissociado do poder mundano, o judaísmo encerra uma advertência moral de grande importância histórica para as religiões da humanidade. Sua resistência ao poder terreno, sua

lealdade para com o Deus de Israel, seu devotamento e seus sacrifícios à verdade religiosa, não podiam deixar de excitar sua imaginação mística e seu audacioso espírito na procura de Deus em sua consciência e nas palavras das escrituras hebraicas. Acima de tudo, sua existência destemida como religião protestante fêz do judaísmo um paladino da liberdade de pensamento, o mais precioso bem dos homens livres em todo o mundo.

Através da História, portanto, observa-se que o papel que Israel se atribuiu, e que bem reflete a sua alma, influiu realmente no decurso dos acontecimentos. Variada que seja a interpretação que os pensadores judaicos dão às concepções bíblicas e rabínicas, e como quer que considerem a evolução da religião judaica resultante de seus métodos críticos, há bastante uniformidade, quanto ao papel histórico do judaísmo na evolução religiosa da humanidade. O fato de o judaísmo se achar na vanguarda da marcha do espírito humano, de o mundo ainda se erguer até o conceito moral de Deus sustentado pelo judaísmo, de a fé conter dentro de si a semente de progresso ilimitado que pode vir a ser uma bênção para a humanidade, são ainda a convicção dos seus adeptos de hoje, como o foram no passado.

II

Devido ao fato de a fonte de sua religião se encontrar não em dogmas abstratos, mas nas experiências históricas e na compreensão do povo judeu, êste povo encara suas relações com as outras nações e as outras crenças com sincero realismo. Pelo mesmo motivo, o conteúdo ideológico da religião judaica, a visão de Deus, e o ritual pelo qual se põe em contato com êle; seus ensinamentos de santidade e de justiça; seus ideais de amor e de fraternidade que prepararão o caminho para um mundo mais feliz — tudo isto deve explicar-se de maneira introspectiva, em termos de experiência histórica e não por artifícios de uma teologia preestabelecida.

Devemos ter isto na lembrança, se quisermos entender o aparente paradoxo apresentado pelos aspectos teológicos do judaísmo. De um lado, a vida dos judeus está impregnada de Deus,

desde a oração da manhã até a prece com que fecha os olhos para dormir. Cada detalhe se prende pela lei à origem e à sanção divinas. Por meio de oração, preceitos e disciplina religiosa, a imanência de Deus se imprime à consciência judaica por um milhão de formas, mesmo no prosaísmo da vida cotidiana. Na beleza espiritual do Sábado e dos dias santos, no estudo da Tora como na oração, o indivíduo pode atingir os pináculos do êxtase religioso. O Talmude e o Pentateuco são não só apenas livros de leis, mas também fonte de pensamento e inspiração religiosos. Uma religião assim é evidentemente rica em teologia. No entanto, embora estranho que pareça, falta-lhe teologia formal, apresentação sistemática de princípios teológicos. Alguns escritores procuraram encontrar filosofia e teologia formais nos Profetas bíblicos. Mas tal anacronismo não pode ser levado a sério. Em geral, os escritores modernos que se ocuparam de teologia se surpreendem diante da espantosa carência de obras judaicas a este respeito. Considerada à luz da História, entretanto, a razão para essa pobreza não é difícil de encontrar. O rígido formalismo de pensamento que o próprio termo sugere é estranho ao judaísmo. O povo judaico não aprendeu a conhecer Deus por silogismos nem por dogmas. Os judeus encontraram Deus. Como uma criança desperta para os mistérios e maravilhas da natureza, os filhos de Israel, aos poucos, adquiriram a consciência de Deus. Sua percepção de Deus é mais resultado da intuição do que da razão. É um processo psicológico.

As raças, assim como as crianças, atingem um período em que têm consciência de si mesmas. O crescimento e a experiência, aos poucos, alargam o horizonte da compreensão, e permitem uma penetração mais profunda dos mistérios que, a princípio, só são sentidos por intuição. Assim, de etapa em etapa, a visão de Deus se expandiu à medida que o horizonte histórico de Israel se ampliava. A divindade tribal primitiva tornou-se o Deus das nações; tornou-se uno e indivisível. Por sua vez, Israel, consciente de seu espírito religioso, aceitou o destino de "povo de sacerdotes e nação sagrada". À medida que revelava seus objetivos pelas experiências extraordinárias da nação ju-

daica e de seus Profetas, Deus mostrava a êles seus atributos. Ele foi tido como Criador do universo, Pai do homem, Senhor e juiz universal. Relevou-se misericordioso, paciente e piedoso, mas também Senhor da verdade e da justiça, de modo que as nações, bem como os indivíduos, são julgados de acôrdo com êsses padrões. Nisto se resumia a teologia.

Para os hebreus antigos, portanto, o conhecimento de Deus não era uma questão de ciência transmitida para ser classificada ou codificada, mas sim consciência de Deus cada vez maior, pelo desenvolvimento e pela experiência, sensibilidade espiritual que escapava à definição. Conhecer a Deus, no sentido bíblico, não significava percepção ou conhecimento intelectual, mas sim reação emotiva vibrante, produzida pelo embate de sua Vontade sôbre o homem. O conhecimento de Deus assim compreendido, e assim adquirido, evidentemente não cabe nas categorias metafísicas tão caras aos teólogos.

O sentimento dos israelitas para com a natureza e o homem fazia parte de sua percepção de Deus: era místico, intuitivo. Assim, enquanto a nação, por intermédio de seus Profetas, se tornava cada vez mais consciente de Deus, o mundo era espiritualizado, pois estava repleto de sua presença. As fôrças do mundo eram visivelmente instrumento de sua vontade. À medida que o homem examinava o âmago de sua alma, descobria dentro de si a imagem de Deus, segundo a qual fôra criado. Descobria que nascera digno e livre, com o poder de emular o próprio Deus pelo exercício da santidade. Numa etapa muito antiga de sua história, uma lei divina foi dada aos judeus por intermédio de Moisés, o maior de todos os Profetas, a fim de guiá-los nos caminhos do direito social e da santidade pessoal.

Profetas e sábios, numa série que não encontra paralelo na história de qualquer outra nação, se seguiram uns aos outros. A vida nacional teve aspectos dramáticos e trágicos. A nação prosperou, pecou, arrependeu-se. Profetas de Deus tocavam as almas de seu povo com palavras fervorosas e eloqüência ardente. Nações conquistadoras espezinharam o pequenino país. Houve o exílio e a regeneração religiosa. O processo continuou durante

a Segunda Comunidade das nações, e mais tarde, nas terras da Diáspora. Cada idade, cada nova experiência trouxe ao povo valores religiosos mais profundos. Pode-se assim presenciar o aparecimento da “angelologia”, o despertar da esperança do Messias, a aurora da crença no além. Não houve interrupção no processo de crescimento e desenvolvimento, quando o judaísmo passou do período profético ao rabínico, e da Palestina à Diáspora. E nem houve disposição alguma para tolher a expressão livre e variada da consciência de Deus nas almas tempestuosas do povo durante suas transições históricas e migrações forçadas. Somente quando tinha de enfrentar uma revolta sectária do interior, e quando obrigado a esclarecer seus conceitos religiosos num conflito com outras religiões ou civilizações, é que o judaísmo por seus mestres definia sua posição.

Montanhas de teologia se levantaram, tendo a *Bíblia* por alicerce. Mas seria difícil indicar nela qualquer enunciado de doutrina metafísica, a não ser “Ouvi, ó Israel, o Senhor é nosso Deus, o Senhor é Um”, — que se tornou a verdadeira pedra fundamental da metafísica judaica. Esta proclamação de monoteísmo, originariamente dirigida contra o politeísmo, enfrentou o dualismo dos persas, e se mantém até hoje como protesto contra a teoria do poder trinitário ou qualquer idéia que obscureça a visão profética e pura de Deus, uno e único. Simultaneamente com o desenvolvimento do cristianismo, apareceram no judaísmo alguns traços doutrinários como os do velho Mishna. Afirmam a crença na ressurreição, na revelação divina da lei escrita e oral, e no controle orientador da Providência. A natureza dessa doutrina é a negação da participação no mundo futuro àqueles que a não aceitam. Evidentemente, são remanescentes de antigas controvérsias entre fariseus e saduceus. Embora pareça estranho, o cristianismo primitivo e o *Novo Testamento*, que causaram tão graves crises políticas e sociais entre a nova seita e a religião-mãe, não tiveram bastante valor intelectual para forçar os rabinos a formularem um credo em oposição aos novos dogmas.

A literatura talmúdica está cheia de discussões e opiniões sobre temas e doutrinas teológicas. Pensamentos e comentários

brilhantes iluminam uma grande variedade de assuntos que se apresentam sob o título de teologia: Deus, o reino de Deus, a eleição de Israel, revelação, profecia, lei, santidade, pecado, perdão e esperança do Messias. Mas, em parte alguma do Talmude e da literatura a seu respeito se faz qualquer tentativa de reduzir êsses pensamentos a um sistema formal. Prevaleceu a opinião, como não poderia deixar de ser, de que “a verdadeira saúde da religião consiste em possuir uma teologia sem ter conhecimento disto”. O ensinamento talmúdico a respeito de Deus, tal como o da *Bíblia*, se origina da condição de “encontrar Deus”. É necessariamente direto, simples e pessoal. O formalismo é alheio a essa natureza essencialmente intuitiva, ardente e mística.

Sob a influência muçulmana, e mais tarde em oposição à escolástica cristã, o judaísmo foi levado a sistematizar suas opiniões, de modo a revelar prontamente seus pontos de acôrdo e de desacôrdo com as crenças rivais. A começar do século IX houve um progresso contínuo de literatura teólogo-filosófica dentro do judaísmo, até que Spinoza se afastou do terreno da religião para o da especulação puramente filosófica. Êsses séculos são o período clássico da filosofia judaica, a qual, como o pensamento muçulmano contemporâneo e, mais tarde, a escolástica cristã, foi primariamente teológica. Foi um período de ativa fermentação teológica no judaísmo. As crenças básicas foram submetidas a rigorosa análise crítica, e muitos escritores sustentaram opiniões e dogmas opostos. Paralela à teologia racional das escolas filosóficas, houve no século XVI profunda corrente de meditação mística, tendo, como bíblia, o *Zohar* (comentário místico sôbre o Pentateuco) e como resultado final e localização Safed, na Terra Santa. Uma vez que êsses místicos evitaram a expressão clara do pensamento, a teologia “sistemática” deve ser procurada nos documentos das escolas racionalistas.

Os seguintes problemas agitavam os espíritos dos pensadores judaicos, durante aquêle período clássico: Quais as provas da existência de Deus? Qual a natureza de seu ser e mais os seus atributos? Por que dizer que o Infinito é *uno*, quando não pode haver pluralidade? Em que se manifestou o ato da cria-

ção? Foi “*creatio ex nihilo*”, ou coexistia a matéria com o Criador eterno? Os milagres são conciliáveis com as leis que Deus implantou na natureza? Deus retirou-se do universo que criou, ou a Providência ainda controla o mundo? Será a Providência geral ou coletiva, ou atingirá, também, o indivíduo?

A maioria dêstes problemas, constituída por questões filosóficas, era resolvida de acôrdo com o pensamento do aristotelismo ou do neoplatonismo. Mas, como se vê, estavam também misturadas com questões teológicas enraizadas no pensamento hebraico da *Bíblia* e do *Talmude*. Assim, os filósofos judaicos lutaram com o problema da revelação divina, complicado pelas passagens antropomórficas da Bíblia. Quais eram os meios de uma comunicação entre Deus e o homem? Por que motivo era única a revelação do Sinai, e como determinou ela o papel de Israel entre as nações? Em especial, frisavam a primazia profética de Moisés, o pai e o maior de todos os Profetas. Daí o problema: que é profecia, e quais os critérios para se estabelecer as graduações das profecias?

A primazia profética de Moisés ligava-se à *Lei de Moisés*, ao *Pentateuco*, ou, mais compreensivelmente, à *Tora*? A palavra de Deus, revelada por meio de Moisés, era divina e imutável. A ela seguia-se uma série de problemas filosófico-teológicos. Serão a retribuição, ou recompensa, e o castigo, decididos neste mundo ou na outra vida? Que é a outra vida, e qual a natureza da retribuição divina deixada para ela? Recompensa e castigo implicam no livre arbítrio; como, pois, conciliar isto com a onisciência de Deus? A ressurreição pertence a êste mundo, ou ao outro? Quando virá o tão esperado Messias? Como se conhecerá o verdadeiro Messias? Será êle sobrenatural?

Torna-se logo evidente que êstes problemas, embora relacionados com o pensamento hebraico e as escrituras, não se originavam natural nem espontâneamente na consciência religiosa judaica. Muitos dos têrmos de referência pertencem a um outro pensamento, ao pensamento grego ressuscitado pelos pensadores islâmicos e judaicos e subseqüentemente franqueado aos escolásticos cristãos. A maioria dos problemas e algumas das soluções

eram comuns às três religiões. Mesmo os peculiares ao judaísmo eram formulados em relação a postulados das outras crenças, às quais se opunha o judaísmo.

Dessa literatura surgiram atitudes e dogmas teológicos característicos do judaísmo, mais do que um sistema autoritário de teologia judaica. Esta última estava excluída, pois, sem uma Sinagoga ou Sínodo autoritário, nenhuma obra de qualquer autor podia ter autoridade além da de sua própria lógica. Basicamente mais importante, a soberania da razão, com o dever de pensar, não só era sancionada, mas era também considerada como um mandato divino, pelo pensamento religioso dos judeus. Quando existe uma latitude tão ampla de liberdade mental, torna-se impossível a sistematização do pensamento.

Mas a sistematização do pensamento, ou dogma, fazia parte dos requisitos mentais da época. Filósofos judaicos fizeram, portanto, tentativas ineficazes para formular uma série de crenças básicas do judaísmo, as quais, em sua opinião, deviam ser aceitas sob pena de “não participar do mundo vindouro”. Quase unânime foi a aceitação, na última metade do século XII, do projeto do famoso filósofo judaico — Moisés Ben Maimon, ou Maimônides, proposto em apêndice a seu comentário sobre o Mishna do Sanhedrin. Consistia êsse projeto dos seguintes treze artigos de fé: 1) crença na existência de Deus; 2) na Sua unidade; 3) em Sua imaterialidade; 4) na eternidade de Deus; 5) crença de que a adoração é devida somente a Ele; 6) crença na profecia; 7) crença de que Moisés foi o maior de todos os Profetas; 8) que a *Tora* (Lei escrita e oral) foi revelada a Moisés no Sinai; 9) que Deus é imutável; 10) que Deus é onisciente; 11) crença na recompensa e no castigo neste mundo, e na vida futura; 12) crença na vinda do Messias; 13) na ressurreição dos mortos. Estas crenças foram mais tarde formuladas como credo, começando cada artigo com as palavras: “Eu creio”. Foram também versificadas e musicadas, e incluídas no livro de orações. Supõe-se terem elas inspirado a um poeta cristão a exclamação: “Vejam! Os judeus verificam filosofia e cantam teologia”.

A Sinagoga admitiu êsses artigos de fé no livro de orações, não porque fôsem o credo; deve-se antes dizer que se transformaram em credo, porque cristalizavam as crenças do povo. Mas, se bem que a Sinagoga, por êste motivo, incluísse com simpatia o seu conteúdo nas orações, não o fêz como dogma, mas sim como temas religiosos que encontravam pronta aceitação.

O judaísmo nunca foi solo fértil para a interpretação dogmática dos artigos de fé. A idéia de que há um poder de salvação na manutenção de uma doutrina como dogma, é estranha ao judaísmo. “Vós deveis crer” é um preceito desconhecido na religião judaica. No judaísmo — um dogma é, no máximo, definido como doutrina fundamental, essencial ao judaísmo. O ataque aos treze princípios de fé em forma de credo veio de muitos lados. Argumentou-se contra a diferenciação entre princípios e preceitos religiosos. Os 613 preceitos religiosos da tradição eram igualmente sagrados. Outros preferiam fazer sua própria seleção no jardim da fé. Os filósofos expandiram ou reduziram o número de princípios essenciais, de acôrdo com seu modo de ver mais ou menos arbitrário, até que Moisés Mendelssohn, nos fins do século XVIII, início da história moderna dos judeus, fêz a espantosa declaração de que o judaísmo era uma religião sem dogmas, ou, em outras palavras, era uma religião social, que tem a lei como princípio primário de coesão.

A mais penetrante de tôdas as críticas feitas à formulação de Maimônides foi de Hasdai Crescas, um dos filósofos judaicos mais argutos e originais da Idade Média, considerado como precursor de Spinoza e que a feriu no coração. Dotado de espírito agudo e analítico, mostrou que Maimônides confundia doutrinas importantes com dogmas cardeais. As primeiras são mais de treze, dezesseis de acôrdo com Crescas, enquanto que dogmas, o judaísmo conhece apenas sete. Muito mais importante, porém, é a diferença que existe entre Crescas e Maimônides na compreensão fundamental da religião. Para Maimônides, a religião, em essência, é a metafísica; suas verdades são frutos do intelecto. Para Crescas, a religião nasce do coração. Sem impugnar o direito soberano da razão, argumentava êle, a piedade não é um

produto da especulação, mas sim do amor. A bondade é qualidade emocional, e não abstração intelectual. A essência da religião, portanto, não pode ser expressa em proposições metafísicas. Assim, Crescas procurou desviar o curso do pensamento judaico do círculo artificial em que fôra colocado pelas influências centrípetas do pensamento muçulmano medieval, para a órbita original da religião intuitiva e emocional do judaísmo profético-rabínico.

Crescas não foi o único a manter êste ponto de vista. Teve precursores e sucessores. Entretanto, a sua fórmula, e nenhuma outra, obteve aprovação unânime. O credo de Maimônides não foi retirado do livro de orações, nem da consciência judaica. Permaneceu como nobre afirmação de verdades fundamentais que o judaísmo sustenta; nunca, porém, à maneira do cristianismo e do islamismo, como freio dogmático. Dentro do universo criado por Deus pessoal, com uma lei moral para governar os filhos do homem criado à sua imagem, o espírito humano é livre para explorar os mistérios da religião e para seguir as descobertas da alma na busca do Infinito. Através dos séculos, portanto, pôde o judaísmo adaptar-se teologicamente às várias correntes de pensamento religioso e aos movimentos místicos, quer sob influências exteriores, quer impelidos do interior pelo dinamismo da sua história.

O Renascimento italiano refletiu-se nas obras hebraicas de terórica, tais como *Nofet Zufim*, e também no emocionalismo religioso dos *Diálogos de Amor* de Abravanel, o moço. A arrasadora expulsão espanhola de 1492 inspirou Isaac Abravanel, o maior herói daquele período, a proclamar o próximo advento do Messias, e a expor sua teologia numa série de obras impressionantes em tórno dêste tema central. A "Cabala", que durou vários séculos e finalmente encontrou abrigo no movimento místico conhecido como Hasidismo ou Santidade, foi, em seus primeiros tempos, uma reação contra o racionalismo que falhava ao povo na hora da desgraça. Mais tarde tornou-se revolução social e religiosa. No século XIX, desenvolveu-se em alguns círculos acadêmicos talmúdicos certa tendência conhecida como

Musar (disciplina ética), que preconizava a cultivação religiosa da pessoa, por meio de exercícios ascéticos e éticos, e que tinha sob certos aspectos uma vaga semelhança com o movimento de Oxford.

Em tôdas essas iniciativas, os dogmas básicos estabelecidos por Maimônides não eram discutidos nem negados. Alguns eram contornados ou não considerados, à medida que outros conceitos religiosos forçavam sua aceitação pela consciência judaica. Modificação fundamental foi encetada com o início do movimento de reforma dentro do judaísmo. Produto do racionalismo do século XIX, sua atitude para com a religião era a de uma avançada crítica histórica. Desacreditou a crença na ressurreição e a opinião tradicional da revelação divina. Interpretou livremente certas doutrinas judaicas que, na opinião de seus adeptos, não estavam de acôrdo com o pensamento moderno. Se bem que êsse rompimento com a velha tradição tenha alcançado as raízes do judaísmo, e tenha naturalmente despertado violenta oposição e controvérsias ardentes, seus expoentes sempre afirmaram que sua posição está em harmonia com o espírito da religião judaica e seu processo evolutivo. Mesmo nas fileiras do judaísmo conservador, muitas vêzes chamado de judaísmo tradicional ou histórico, há uma diferença de opinião tão grande quanto os princípios teológicos básicos, que não foi possível em cinqüenta anos formular uma teologia aceitável só por esta escola. Na verdade, de suas fileiras se originou recentemente outro movimento, o Reconstrucionismo que, do ponto de vista teológico, em seus conceitos de Deus, revelação, Providência, e tôdas as outras idéias religiosas básicas, é o mais revolucionário do judaísmo. Se o judaísmo ortodoxo mantém o ponto de vista estritamente tradicional, na Palestina há um destacado renascimento do misticismo cabalista.

A despeito dessas grandes divergências, não houve cisma nem tentativas de reconciliação forçada. Manteve-se uma grande unidade de fé por meio da continuidade histórica e pelo fato de essas várias modalidades exprimirem sempre a consciência religiosa de um povo. Assim foi nos dias dos fariseus e dos sadu-

ceus; nas escolas de Shammai e Hillel; nas diferenças entre as academias da Palestina e da Babilônia; nas atitudes variáveis de místicos e racionalistas; nos conflitos entre os Karaitas que desacreditavam a Lei Oral, e o resto do povo judaico; no conflito entre o "Hasidim", seita dos santos místicos, e os talmudistas tradicionais; nos conflitos internos com os Modernistas Esclarecidos, o "maskilim" dos guetos do século XIX da Europa Oriental; e nas atuais divisões do judaísmo ortodoxo, conservador e reformado. Sòmente quando um grupo religioso se destacou do corpo do Israel e procurou tomar seu lugar, foi renegado e declarado fora da lei do judaísmo.

Pelo que ficou exposto, é evidente que o judaísmo é infinitamente rico em valores religiosos, e sensível aos vários estados de espírito dos indivíduos. A seleção que fazem alguns pensadores, do que julgam ser as doutrinas fundamentais do judaísmo, torna evidente que essas doutrinas não se negam umas às outras. Longe disso. A escolha é uma questão de ênfase. A cada nova onda que domina uma geração, uma mudança de ênfase nos valores religiosos força algumas doutrinas a recuarem dando primazia a outras.

III

Dentre as doutrinas que mantinham uma posição relativamente sólida na consciência judaica, estava a crença na vinda do Messias. Essa doutrina penetra profundamente nas raízes do passado judaico e se estende até a futuro longínquo, pois está ligada à visão de Israel do estabelecimento final do reino de Deus na Terra. Como era de se esperar, de sua história antiga e complicada, o ideal do Messias não é uma fórmula de catecismo precisa e sêca. Traduz os vários e contraditórios estados de espírito de um povo religiosamente sensível, os almejos e aspirações de uma comunidade que atingiu as profundezas do desespero e subiu também aos píncaros da esperança e da alegria; que é rico em sentimento poético, em literatura e em lendas; imbuído da tragédia do sofrimento, exultante na convicção do triunfo final de Israel, da humanidade e do Deus de Sion.

Embora a concepção de Cristo segundo o *Novo Testamento* fôsse moldada verbal e figuradamente nas antigas profecias dos profetas hebraicos, as suas deduções no judaísmo e no cristianismo são totalmente divergentes e irreconciliáveis, não só no tempo, mas também nas conseqüências. O advento do Messias deve inaugurar o triunfo do reino de Deus na Terra. Sua vinda, de acôrdo com o judaísmo, é necessariamente um acontecimento do futuro, e não do passado. Não provocará guerras, violências, avariza e maldades. Os olhos da comunidade judaica sempre estiveram fitos sôbre o “fim dos dias”. Não poderia ela absolutamente ter suportado privações e sofrimentos se não fôsse animada pela fé inabalável de que uma nova ordem de paz e justiça há de prevalecer “no fim dos dias”, sob o govêrno de Deus e de seus fiéis.

O fato de o Messias ser descendente de Davi não só parecia assegurado pela *Escritura Sagrada*, mas correspondia também ao estado de espírito de uma nação que identificava a finalidade de sua existência com a convicção de ser a mensageira da promessa divina à humanidade, e que se considerava na vanguarda da procissão universal que se dirigia para Deus, em Sion. Que o Messias não teria pretensão alguma à deificação nunca foi discutido em fase alguma do complicado desenvolvimento do ideal messiânico judaico. A natureza do Messias foi concebida de maneira diversa nas várias etapas da evolução do ideal, pois, ao contrário do que aconteceu no cristianismo, em que foi uma revelação assombrosa e completa para as grandes massas conquistadas para a nova fé, o messianismo judeu sofreu através dos séculos um movimento de fluxo correspondente às vicissitudes nacionais. Reagia às necessidades espirituais da nação, ao passar de uma crise a outra. Na visão de Isaías, quando a casa de Davi ainda ocupava o trono da Judéia, o Messias seria um futuro rebento da casa real, um rei sábio, justo e bondoso, sôbre quem desceria o “espírito da lei, — da sabedoria e compreensão, o espírito do conhecimento e do respeito ao Senhor”. Em seu reinado uma paz e justiça superiores haveriam de prevalecer, mesmo entre as feras. “Não caçarão nem destruirão nada, em minhas sagradas monta-

nhas; pois a terra será cheia da sabedoria do Senhor, da mesma forma que os mares estão cheios de água”. Não se acentuava a personalidade do Rei Messias; mas a era de fraternidade humana e de paz que seria inaugurada em seu reinado. Nas famosas profecias de Isaías e de Miquéas, omite-se qualquer menção ao Messias. Sòmente o reinado de Deus preenche o quadro da descrição messiânica do “fim dos dias”. Quando a fatalidade política e o exílio obscureceram o horizonte, os espíritos meditativos dos profetas e dos salmistas passaram a pintar o Messias como vencedor dos exércitos do mal, que êle haveria de vencer, para o povo de Israel e a humanidade chegarem à paz duradoura. Quando a nação gemia sob a tirania de Roma, o esperado Messias foi elevado ao milagroso, e visto à fraca luz da visão apocalíptica.

Desta etapa, o ideal se eleva ao mistério. A idade messiânica será precedida de violentas lutas físicas e morais, — as dores de parto da era messiânica. Elias, o portador de notícias alegres, voltará do céu para trazer a paz interior ao coração dos povos, e para realizar a sua reconciliação com Deus. Torna-se mais difícil seguir a concepção do futuro Messias. Mas certas características sobressaem: reunião do povo de Israel na Terra Santa, vitória sôbre todos os poderes do mal, inimigos de Deus, e uma era de felicidade suprema, de paz e boa-vontade entre os homens.

É desnecessário dizer que êsses ideais nem sempre pairavam pelas alturas, nem sempre eram meras visões de sonhadores e visionários apocalípticos. Pretendentes ao título de Messias surgiram e desapareceram. Bar Kobka, “o filho da estrêla”, que lutou de modo sôbre-humano contra as fôrças do Imperador Adriano, foi reconhecido como Messias até pelo imortal rabino Akiba. O solo da história judaica está semeado de Messias caídos. Em amarga desilusão, ouviram-se vozes de rabinos desesperados de um Messias personalizado, mas que continuavam acreditando na idade messiânica, em que Deus redimiria Israel e seria reconhecido por todos os homens como o soberano do mundo.

Cortando a névoa do misticismo, Maimônides, em seu décimo-segundo artigo de fé que tratava da vinda do Messias, pronunciou a seguinte convicção: “O Messias virá da casa de Davi.

Ultrapassará todos os governantes da História, no exercício da justiça e da paz... Não obstante sua majestade e sabedoria, o Messias deve ser considerado como ente mortal que há de restaurar a dinastia davidica. Morrerá e deixará seu filho como sucessor; êste, por sua vez, morrerá e deixará o trono ao seu herdeiro. Não haverá tampouco modificação da natureza humana; a imagem de Isaías, do lobo e o cordeiro vivendo juntos, não pode ser interpretada literalmente. Devemos apenas acreditar na vinda de Elias como um mensageiro de paz e precursor do Messias, e também na grande batalha decisiva contra as forças do paganismo representadas por Gog e Magog, cuja derrota significará o estabelecimento definitivo do domínio do Messias. O reino messiânico deverá trazer à nação judaica a independência política, mas não a sujeição das nações pagãs. A era messiânica não será apenas uma era de prosperidade material e de prazer sensual, mas também de abundância geral e de paz, possibilitando ao povo judaico dedicar suas vidas, sem preocupações nem ansiedades, ao estudo da Tora e da sabedoria universal, de modo que por seus ensinamentos possa conduzir a humanidade ao conhecimento de Deus, e fazê-la participar da felicidade do mundo futuro”.

Por mais nobre que fôsse êste ensinamento de Maimônides, a sua própria clareza diminuía a força de seu encanto popular, pois que a força do ideal do Messias no judaísmo reside no seu poder místico de resposta a muitos estados da alma. Seu tecido moral é uma fusão de muitas tonalidades. Quando a nação se achava acorrentada e torturada na teia de circunstâncias cruéis, a visão do Messias era a promessa da libertação. Para os indivíduos de alma fatigada e frustrada por uma luta sem tréguas contra as forças esmagadoras dêste mundo material, era o arco-íris no fim da estrada. Para a coletividade do povo judaico, mais que tudo, trazia a mensagem divina da fraternidade humana, da paz e da justiça universal. Encontrando aflições, perseguições e frustrações continuadas, a visão do Messias era uma luz mística, sob a qual o sofrimento se difundia num halo de glória. O Messias era o símbolo da redenção nacional. A restauração da nacionali-

dade de Israel na Palestina estava fadada a ser, não só uma reivindicação moral e política de Israel, mas sobretudo uma reivindicação de Sião para o reino de Deus, cuja luz iluminaria os cantos mais remotos da terra, e cuja influência uniria tôdas as nações na fraternidade universal sob sua paternidade.

Tal visão era necessariamente composta de muitos elementos: profecia, história, poesia, lenda e esperanças apocalípticas. Derivava sua vitalidade, não do intelecto, mas da alma. Florescia, não no solo superficial do espírito, mas na terra profunda e úmida da fé mística. Não crescia nua e ereta como o álamo, mas como árvore de “tronco sinuoso e galhos entrelaçados”. Por vezes, o Messias atingia a apoteose, personalizando a coletividade do “povo sofredor” de Israel. Frequentemente sua personalidade simbólica recuava, e em seu lugar apresentava-se a idade messiânica com Deus como juiz e Senhor. Essa visão enchera a alma dos Profetas de antigamente. Inspirou os santos judaicos medievais, que se regozijavam no martírio. É essa visão desabrochada que sustenta, e é por sua vez sustentada por numerosos judeus modernos, que não mais aguardam o Messias em forma humana, mas esperam ansiosamente a redenção natural da era messiânica. Qualquer que seja a forma do ideal, o Messias é apenas um embrião no ventre do tempo.

Se bem que o mundo esteja longe do objetivo messiânico, é bom sinal terem-se imprimido dois corolários do ideal judaico no pensamento religioso de nossos dias. Têm induções de grande alcance para o papel que a religião está destinada a representar no futuro. Um se refere à natureza humana, e outro é o conceito do mundo como teatro do drama religioso da humanidade. O judaísmo nunca vacilou quanto a êsses ideais, e tem motivos para se regozijar ao ver sua influência cada vez maior no espírito religioso de nossos dias.

A idéia judaica do Messias, ou idealizada numa época, ou encarnada numa personalidade, implica o conceito de perfectibilidade do homem. Segundo o ensinamento judaico, o homem deve aperfeiçoar sua natureza a fim de preparar o caminho para o Messias, pois a função dêste não é redimir uma raça incapaz de

se redimir por si mesma. Ao contrário, é o símbolo e o triunfo da redenção do próprio homem. O Messias é o ponto máximo da ascensão do homem à perfeição moral. É o desenlace do drama humano da História.

IV

Houve períodos fugazes nos primeiros séculos da era comum, em que a queda de Adão atirava sobre o pensamento judaico a sombra do pecado original. Nas doutrinas cabalistas mais recentes, esta concepção refletiu-se de maneira indireta na teoria da redenção humana por meio da restauração da alma. Mas, em geral, o judaísmo não permitiu que o efeito do pecado original, essa idéia infeliz da natureza humana, afetasse o seu ponto de vista. Permanece conceito básico da religião judaica o fato de o homem, nascido segundo a imagem divina, ser capaz, por seus próprios esforços, de alcançar alturas de infinito desenvolvimento. Neste ponto encontraram-se aquêles que aceitavam literalmente a narrativa bíblica e os filósofos que a tratavam alegoricamente. Nenhum dos dois grupos admitia a idéia do pecado original. Ambos consideravam o episódio bíblico do Paraíso como descrição de uma fase passageira no progresso da raça humana. O homem não somente é dotado de possibilidades divinas, mas também um papel supremo lhe foi designado na execução da obra da criação. O cultivo da natureza, a dominação de forças naturais, a construção da civilização, e acima de tudo a realização das potencialidades morais, cabe ao homem e está dentro de seus poderes consegui-lo. Considerado dêste modo, cada passo de progresso em ciência, govêrno e organização da justiça social ajuda a completar o programa da criação e torna mais próximo o advento do Messias. A organização da sociedade das nações para a segurança da paz internacional; o reconhecimento do direito que têm tôdas as nações amantes da paz de participar dos recursos naturais de que Deus dotou o mundo; a salvaguarda da liberdade religiosa e política do indivíduo, e uma oportunidade econômica igual para todos, são idéias que, traduzidas para a prá-

tica na língua do judaísmo, hão de apressar os passos do Messias.

Assim como a convicção de que o homem, filho de Deus, nasceu puro é a antítese da do pecado original, também o otimismo cósmico dos judeus é um contraste ao caráter “do outro mundo” que dominou o pensamento cristão durante séculos. No coração do judaísmo está a visão do reino de Deus na terra. Não num mundo futuro, mas nesta terra, nos corações dos homens e das nações, deverá ser estabelecido o reino divino de justiça e de amor. Quando a religião considera a vida como passageira, o mundo transitório; quando a salvação é relegada para a vida do além-túmulo, o homem se vê privado do grande incentivo religioso para lutar contra as forças do mal e para estabelecer na terra uma ordem moral de justiça e verdade. Também os pensadores judaicos foram por vezes profundamente influenciados por essas idéias, e suas reações deixaram marcas indeléveis sobre o judaísmo. Realmente, nenhuma religião pode fugir totalmente ao dilema provocado por tal influência. Mas o espírito religioso do judaísmo, moldado na robustez da *Bíblia* hebraica, conseguiu evitar a influência paralisadora do abandono dêste mundo pelo ascético.

Desde os primeiros capítulos do *Gênesis*, através das tempestuosas páginas dos *Profetas*, das experiências angustiosas dos salmistas e da calma literatura dos sábios; na contemplação dos rabinos sensatos das academias da Palestina e da Babilônia, e através de sua longa história de corajoso martírio, o ponto de vista religioso dos judeus sobre o mundo tem sido de um otimismo gerador de energia. “Deus viu tudo o que tinha feito, e era muito bom” — é o resumo da narrativa bíblica da criação e o ponto de vista constante do judaísmo em muitas de suas manifestações históricas. Sob formas variadas aparece e reaparece na literatura judaica a convicção de que um mundo criado por Deus deve forçosamente participar da natureza do Criador. Nem mesmo o mal, o sofrimento e o pecado são omitidos nessa consideração, pois também eles servem um propósito de fim moral; são um estímulo para a luta do homem na sua ascendência para a perfeição.

Longe de evitar o mundo, o ensinamento judaico torna-o cenário do drama humano concebido por Deus.

Na *Bíblia* hebraica — *Pentateuco, Profetas e Algiografia*, — a noção de outro mundo, se existe, é vaga, pálida, sem qualquer motivação. A vida humana é limitada pela terra, pelo céu e pelo mar, que são obras de Deus e se movem segundo a sua vontade. Dentro dêste quadro, entre os poderes da natureza, pelo trovão e pelo relâmpago, pela chuva e pela sêca, e mesmo pela voz abafada da consciência, Deus fala ao coração do homem. Os poderes físicos da natureza estão presos às leis morais da religião. Os mandamentos divinos dados ao homem são reforçados pelas leis da natureza. A retribuição divina, recompensa e castigo, bênçãos e pragas são visíveis nas manifestações físicas da chuva e da sêca, da fertilidade e da esterilidade, da riqueza e da pobreza, da liberdade e da prisão, da paz e da guerra. As esperanças e os temores do homem, suas alegrias e tristezas diante de Deus, seus sonhos e visões do futuro têm por centro o mundo e as relações entre o homem e a sociedade. “Andar diante de Deus na terra dos vivos”, exprime a maior ambição da alma.

A concentração terrena das esperanças e aspirações religiosas não exclui a crença numa existência depois da morte no mundo inferior (“sheol” em hebraico). Era essa crença comum em todo o mundo antigo; e o hebreu a partilhou com babilônios e egípcios. Mas nem o legislador nem o Profeta se preocupavam muito com o sombrio mundo de depois da morte. O objetivo de sua tarefa era elevar a vida dos indivíduos e das nações neste mundo, a fim de que “a terra seja tão repleta do conhecimento do Senhor como os mares de água”.

A maturidade e a experiência muito influíram no otimismo moral da *Bíblia*. Depois de ter o povo judaico experimentado o exílio, a restauração e finalmente a submissão seguida de uma perseguição atroz, apareceram os santos piedosos precursores dos fariseus, muitos dos quais alegremente deram suas vidas pela religião, e que olhavam para a reivindicação da justiça de Deus além dêste mundo. A fé num mundo futuro e numa vida posterior a esta, onde a justiça fôsse administrada, segundo as boas

ou más ações cometidas neste mundo, assumiu então uma importância extraordinária. Foi um dos pontos que os fariseus mantiveram contra os saduceus, e no qual assinalaram o trífunfo final indicado na declaração do Mishna, de que aquêlê que nega a crença na ressurreição dos mortos “não terá parte no mundo que vem” (Sanhed, 10:1). O *Novo Testamento*, neste caso, não sòmente seguiu, mas também intensificou o ensinamento farisaico, de modo que, na tradição cristã, o destino da alma no mundo futuro se tornou consideração básica; a trama das camadas sociais era de importância secundária; e a renúncia ao mundo, o ideal do homem santo. Asceticismo, monasticismo, celibato e negação da carne são alguns dos sinais mais significativos da renúncia dêste mundo em favor do futuro.

O judaísmo rejeitou enfaticamente essa atitude de renúncia à sociedade e ao mundo, pois êle compreendia dois mundos, êste e o próximo. A natureza do próximo, o caráter de suas subdivisões de Paraíso e Inferno, o dia da ressurreição dos mortos, o estado da alma na imortalidade, eram questões que constituíam motivos de intensa discussão e teorização entre os filósofos e místicos judaicos. A importância atribuída às duas esferas variavam com o temperamento do indivíduo e da época. Mas nunca o judaísmo renunciou à sua preocupação profunda com os problemas dos homens e das nações neste mundo, pois é nos corações dos homens e nas vidas das nações que se há de estabelecer o reino de Deus. O reino messiânico não se apoiará em fundações de um mundo sobrenatural, mas na ordem moral de justiça, paz, fraternidade e verdade. Era necessária uma coragem heróica para um povo, geralmente desacreditado pelo mundo, conservar tanta fé no futuro da humanidade. Mas o judaísmo nunca vacilou em sua crença no triunfo final da vontade de Deus sôbre a terra. À medida que a humanidade crucificada de nossos dias se bate para afastar as nuvens da guerra e se volta angustiosamente para o horizonte distante onde surgirá a aurora da paz definitiva, a Sinagoga reza com mais fervor do que nunca.

“Nós, portanto, esperamos em Vós, ó Senhor nosso Deus, para um dia presenciarmos a glória de Vosso poder... quando

o mundo fôr perfeito no reino do Todo-Poderoso, quando os filhos da carne chamarem o Vosso nome, e quando tomardes a Vós todo o mal da terra. Que todos os habitantes do mundo se apercebam e saibam que ante Vós todos os joelhos se devem curvar, tôdas as bôcas prestar juramento. Diante de Vós, ó Senhor nosso Deus, que êles se curvem e se prostrem; e a Vosso nome glorioso, que prestem honras; que êles aceitem o jugo de Vosso reino, e que Vós reineis sôbre êles, para tôda a eternidade”.

A fim de conservar diante do mundo e do povo judaico em especial a visão do reino de Deus na terra, e para preparar o povo judaico para a chefia moral na era messiânica, o judaísmo não confia apenas na inspiração emocional. Os pronunciamentos proféticos, as exortações morais, os sermões pitorescos e as parábolas foram incorporadas nas orações e no falar cotidiano do povo. Êles estimulam o pensamento e estabelecem o idealismo religioso. Mas, para realizar os elevados objetivos do Reino, criou-se um veículo especial, único e distintivo da religião judaica. É um organismo social, a *Tora*, a *Lei* do Judaísmo. Preenche a dupla finalidade de servir ao progresso do Reino, e de guardar o Reino para êste mundo. A *Tora*, ou *Lei*, no judaísmo é tanto instituição, quanto fé; é uma concepção teológica e uma codificação de leis. Ambas são complementares e inter-relacionadas. A *Tora* é a constituição de um povo, cujo ideal é o Reino de Deus.

V

Uma compreensão correta do que é a *Tora* constitui chave indispensável à compreensão do judaísmo. A interpretação falsa da natureza do judaísmo, tão comum nas obras de historiadores e teólogos não-judeus, é devida, em grande parte, ao fracasso no apreender as significações sutis dêsse conjunto profundamente espiritual. *Tora*, que literalmente quer dizer “ensinamento”, é usado em tantos sentidos, e em tantas gradações, que somos facilmente levados a confundir a parte com o todo, a palavra com a idéia, o conteúdo literário com o sentido poético. *Tora* indica, entre várias coisas, o *Pentateuco*, o conjunto das *Escritu-*

ras, a palavra revelada escrita e oral, a sabedoria em seu sentido mais elevado e espiritual, e ainda todo o conteúdo do pensamento e do sentimento religiosos expressos na literatura pela experiência dos séculos. Em terreno ainda mais elevado, os rabinos descrevem a Tora como o que existia antes do mundo, por assim dizer, o espírito de Deus, que deu existência ao mundo, e pelo qual este é governado.

Com amor e divagações poéticas os rabinos personalizaram místicamente a Tora e lhe deram um caráter romântico e sobrenatural. A Tora é a noiva celeste, casada com Israel por ocasião da revelação no Sinai. A natureza interrompeu seu curso, os anjos pararam de entoar o canto de glória: “Santo, santo, santo”, quando o céu e a terra presenciaram a união de Israel com Tora. A Tora desceu dos céus dotada de humildade, retidão e honra-dez; nela se encontram “paz, fôrça, vida, felicidade, alegria e liberdade”.

Mudando o caráter poético da metáfora, os rabinos exaltaram a Tora como manifestação da vontade de Deus. “Quem obrar segundo a Tora, por sua própria vontade, merece muitas coisas... é chamado de amigo, amado, amante de Deus, amante da humanidade; será revestido de humildade e veneração, e capaz de se tornar correto, piedoso e honrado; será conservado livre do pecado, conduzido para o lado da virtude, receberá soberania e juízo discernidor. A êle serão revelados os segredos da Tora e êle se tornará uma fonte que nunca falha; modesto e paciente, perdoará os insultos e será exaltado acima de tôdas as coisas”.

Esta descrição é apenas uma sugestão das riquezas de pensamento e do amor alegre que enchia a consciência judaica, mas pode ao menos servir de cenário para aquêlê aspecto da Tora, com o qual estamos em contato imediato: o de lei do judaísmo. Para penetrarmos no espírito da lei, para apreciar seu poder místico sôbre o espírito judaico durante milhares de anos, para vê-la em sua relação com o reino de Deus, deve ser considerada não sòmente jurisprudência, dogma, ou lei canônica, mas também como cristalização em têrmos humanos e formas sociais de um ideal extraído da fonte mística, do ápice da Teologia.

No coração da *Tora* encontram-se as leis do *Pentateuco*. Foi a base, sôbre a qual se erigiu a estrutura da lei judaica com tôdas as suas ramificações. Como as leis do *Pentateuco*, que abrangem, não só os deveres do homem para com Deus, mas também com os outros homens e a sociedade, o sistema de leis rabínicas, que evoluiu da lei básica da *Bíblia*, compreende as relações humanas pessoais, sociais, nacionais e internacionais. Muitas das leis proíbem: “Não farás”. O maior número, porém, é de mandamentos afirmativos: “Farás”. As leis positivas ou mandamentos, regulam a vida do indivíduo, sua propriedade, seu comportamento social; definem seus deveres para com o Estado e o culto, e suas obrigações morais. Não há um só aspecto da vida de uma nação ou de um país que não seja estudado: as fazendas, os rebanhos, a casa, os ordenados dos trabalhadores, até as próprias roupas do indivíduo, tudo isto está sujeito à legislação do *Pentateuco*, e correspondentemente ao desenvolvimento mais compreensivo e amadurecido da lei rabínica.

Na doutrina judaica, essas leis não são consideradas atos legislativos comuns. São decretos divinos; são as leis do reino de Deus. Segundo os rabinos, Deus disse: “Recebestes meu reino com amor, recebi agora meus decretos.” Porque são de natureza divina, a potência dessas leis é infinita. Não há limite para o seu estudo ou compreensão. A sabedoria transcendente, a verdade, a justiça, estão ocultas na lei. É dever supremo dos fiéis mergulharem no seu estudo dia e noite. Em seu desenvolvimento perfeito, a *Tora* pode ser considerada como a lei ou constituição do reino de Deus na terra.

Traduzida em termos modernos, a *Tora* é um sistema de lei aplicado por mestres inspirados por Deus às condições sob as quais vive ou viveu o povo judaico. À medida que mudavam as condições, algumas leis se tornavam obsoletas e outras tinham de ser modificadas. Mas essas leis abrangiam princípios indestrutíveis de justiça e verdade, os quais podem dar origem a conceitos legais e instituições sociais sempre novos na luta da humanidade por um mundo melhor. Era êste o espírito do aforismo do famoso Rabino Simeão, filho de Gamaliel: “O mundo repousa

sobre três pilares: verdade, justiça e paz.” Os valores e ideais que ainda se podem tirar da lei constituem o elemento dinâmico da Tora.

As leis do judaísmo se distribuem naturalmente em várias categorias: há as que se relacionam com o culto e o ritual. Estão espalhadas nos *Cinco Livros de Moisés* e foram consideravelmente desenvolvidas na literatura rabínica. Eram destinadas primeiramente aos adeptos da religião judaica. Sua função é disciplinar e exercita os sacerdotes num regime de vida especial para o desempenho de seu papel histórico de direção moral-religiosa. As outras leis, a respeito da vida comum do povo, sociais, políticas e econômicas, jurisprudência judaica em geral, são também baseadas no *Pentateuco*. Mas, por sua própria natureza, seguiram mais de perto a evolução e as modificações impostas pelo destino político peculiar do povo judaico. Ambos os ramos da lei judaica influíram no desenvolvimento da civilização Ocidental. É assunto de grande importância saber até que ponto os ideais da lei do judaísmo ou Tora, poderão progredir e influir no futuro da civilização.

Como já foi indicado, o judaísmo não faz distinção entre a chamada lei religiosa e a lei que trata das relações humanas. Toda lei é sagrada no judaísmo. As leis do “meu e teu”, as leis que salvaguardam pesos, medidas, lucros e salários, as leis que protegem os fracos, os não-privilegiados e o forasteiro têm o mesmo grau de santidade que as leis que regulam os deveres do homem para com Deus. Numa sociedade que reconhece o governo de Deus não há fase da vida individual ou de grupo que esteja fora da esfera da religião. Todos os fios da vida humana são tecido harmonioso. As leis que em teoria e prática o judaísmo promulgou no passado são como que um espelho embaciado que reflete o ideal da Tora, a tão esperada idade áurea da era messiânica. As leis são para a Tora o que o mecanismo de um relógio é para o tempo.

A Tora se reflete nas instituições do judaísmo, na Sinagoga e seus auxiliares, no *Sabbat*, nos festivais e dias santos, na vida cotidiana. Em seu crescimento e progresso, manifesta-se o alar-

gamento de seu horizonte e a visão social que é a religião do judaísmo. Esta visão é continuamente lembrada, não só nas leis dos homens entre si, mas também naquelas que se referem à aproximação do homem e Deus, na oração e na veneração.

A adoração praticada com sacrifícios de animais por sacerdotes e levitas, desapareceu com a destruição do Templo conseqüente à queda de Jerusalém e do Estado Judaico, no ano 70 da era cristã. A Sinagoga substituiu o Templo, e a oração tomou o lugar do sacrifício. Filha do exílio na Babilônia, e mãe da Igreja e da Mesquita, a Sinagoga foi, desde sua origem e em tôda a sua longa história, uma instituição socializadora e democratizadora. Seu caráter é indicado pelos vários nomes, por que foi designada em hebraico: casa da oração, casa do estudo e casa da assembléia. Não importa que a Sinagoga tivesse sua origem, como pensam alguns eruditos, em antigas reuniões para orar na Palestina, que remontam aos dias do primeiro Templo; ou que, como asseguram outros, fôsse o lugar de reunião para fins sociais durante o período do exílio na Babilônia, adquirindo aos poucos novas feições. O fato é que, quando a Sinagoga apareceu em plena luz da história, seja na Palestina ou na Diáspora, antes ou depois da destruição do segundo Templo, possuía três características: oração, estudo da Tora e assembléia pública, agindo cada uma sôbre as outras.

A oração é a expressão mais pessoal da alma humana. Mas, como acontece nos salmos, assim também nas orações comuns da Sinagoga o adorador submete sua individualidade à coletividade de Israel. Nenhum mediador fica entre o adorador e aquêle a quem é dirigida a adoração. Mas, concedendo-se algumas exceções de caráter individual, as principais orações consideram o indivíduo como membro de uma fraternidade humana, ou da casa de Israel.

Quando o judeu se curva diante do Senhor, Rei do universo, e abre seu coração diante do “Deus de nossos antepassados”, do Deus de Abraão, Isaac e Jacó, não está mais diante do Criador como uma alma despida, mas como personalidade social com memórias sagradas. O conteúdo das orações é fraseado no plu-

ral. O adorador na Sinagoga reza, não só para si, mas para o bem comum. Os pedidos, geralmente, são apenas uma parte pequena das orações da Sinagoga. A adoração, o louvor e as graças formam o tema principal das orações hebraicas, e convocam-se tôdas as criaturas vivas para que ergam suas vozes em canções de louvor e hinos de glória. Se bem que se possam recitar as orações em casa e “quando caminhardes pelos caminhos”, acredita-se que elas tenham maior valor quando pronunciadas com outros adoradores. Alguns temas, como o “Kaddish”, exaltada oração pela vinda do Reino de Deus, devem ser recitadas sòmente quando há, pelo menos, dez adoradores masculinos reunidos. Por meio destas e outras sugestões psicológicas sutis, a Sinagoga utiliza o poder místico da oração para desenvolver o sentimento de responsabilidade social e consciência de comunidade.

De imensa repercussão social foi a incorporação do estudo às funções da Sinagoga, como parte integrante do serviço religioso. A Sinagoga fêz da Tora “uma herança da congregação de Jacó. O que Ezra brilhantemente principiou, a Sinagoga continua. Ezra deu início a uma portentosa revolução espiritual, trazendo a Tora ao povo. A Sinagoga deu abrigo à Tora, tornando-a patrimônio espiritual da nação. O conhecimento da Tora libertou o povo da dominação sacerdotal. Não é possível uma tirania sacerdotal, se a lei fôr assunto de estudo ao alcance popular. Além disso, a divulgação da Tora entre as massas preparou o caminho para o sucesso dos fariseus revolucionários, cujas inovações eram combatidas tão obstinadamente pelos sacerdotes e pela aristocracia. Jerônimo, o pai da Igreja, deixou eloqüente testemunho do papel da Sinagoga de sua época, no incremento da dedicação ao estudo entre a população judaica.

Durante dois mil anos sem interrupção, a Sinagoga continuou sede do saber, bem como fonte de orações. A piedade arraigada na ignorância foi combatida. Um dos aforismos mais populares da Ética dos Pais diz: “O analfabeto não pode temer a Deus nem pode o ignorante ser santo.” Esta atitude da Sinagoga, êste programa de divulgar o conhecimento e cultivar o saber como ato de piedade encorajou a independência religiosa e desen-

corajou muitos dos males anti-sociais, a que está sujeita a religião. Dotou a personalidade judaica de uma expressão intelectual e de uma consciência social elevada, que refletem a visão e os ideais da Tora.

A Sinagoga não era apenas um lugar de oração e estudo: era o local onde se centralizava tôda a vida pública. Durante mil e quinhentos anos, desde o início da Idade Média até a aurora dos tempos modernos, a influência democratizadora da Sinagoga irradiava-se em tôdas as direções: — política, social e filantrópica. Ali se realizavam reuniões políticas, durante os longos séculos que precederam a emancipação judaica, quando as comunidades judaicas eram repúblicas em miniatura. Nos concílios das comunas que se reuniam no recinto da Sinagoga, seguiam-se princípios democráticos em nome e com a sanção da Tora. A justiça era ministrada pelas côrtes rabínicas no recinto da Sinagoga. Qualquer pessoa injuriada podia pedir audiência e, se necessário fôsse, interromper o serviço da Sinagoga até estar segura de que sua causa seria ouvida. A Sinagoga pregava e praticava a caridade. Atendia às necessidades dos pobres e dependentes. Abrigava o forasteiro e o viajante. Protegia e estimulava uma grande variedade de instituições filantrópicas. Dois séculos antes da aurora do cristianismo, a Sinagoga ensinava, pelas palavras de Simão o Justo, que a benevolência e a adoração são os pilares, sôbre os quais repousa a sociedade. Como é adequada e característica, portanto, a seleção seguinte do Mishna, incorporada ao livro de orações e recitada pelos adoradores, como prólogo a suas devoções da manhã: “São estas as coisas, cujos frutos o homem goza neste mundo, enquanto o tronco permanece no mundo futuro: honrar pai e mãe, a prática da caridade, a freqüência pontual à casa de estudo de manhã e à noite, a hospitalidade aos viajantes, a visita aos doentes, a dotação às noivas, o acompanhar os mortos às sepulturas, a devoção na oração e o estabelecer as pazes entre os homens. Mas o estudo da Lei é igual a tôdas elas juntas.”

Com a transição para o secularismo, tão característico da era moderna, a atuação da Sinagoga não mais atinge êsse ponto.

As instituições filantrópicas, sociais e educacionais que criou, não são mais abrigadas dentro do recinto da Sinagoga, e nem se pode dizer que estejam sob o seu contrôlo direto; mas sua relação moral para com a Sinagoga continua inalterada. Sua vida e luz fluem da sanção moral e da visão social da Sinagoga. A força motivadora nessas instituições emana consciente e sub-conscientemente dos tradicionais ensinamentos éticos da Sinagoga.

VI

De tôdas as instituições com que a religião judaica enriqueceu a vida espiritual da humanidade, o *Sábado* tem predominância. Começa, segundo a tradição com o crepúsculo da sexta-feira, e conclui com o aparecimento das estrêlas na noite seguinte. Não obstante sua origem babilônica, o Sábado é verdadeira criação do espírito religioso judaico. O judaísmo enriqueceu generosamente o Sábado com a poesia dos costumes e com a cerimônia, ampliando sua significação espiritual por meio da canção, da oração e do preceito. Em tempo algum foi o Sábado judaico apenas um dia de descanso. Pacto entre o Homem e o Criador, seu objetivo era libertar o homem do trabalho e dos cuidados mundanos, em benefício do cultivo moral e de uma compreensão mais profunda de sua personalidade espiritual. Assim, o Sábado não somente encheu a vida judaica de luz e alegria, mas também exerceu uma influência benéfica de grande alcance sobre a própria civilização humana.

O Sábado ocupa um lugar de importância na Tora, lei escrita e oral do judaísmo, lei final do reino de Deus. No Pentateuco, essa importância é indicada por sua inclusão no Decálogo: "Lembra-te do dia de Sábado, para conservá-lo santo." Seu profundo simbolismo religioso está em pleno acôrdo com o lugar de destaque que ocupa, pois não é apenas um dia para a cessação do trabalho: é um testemunho do criador e da criação: "o Senhor abençoou o dia de Sábado e o santificou." Sua santidade estende-se até ao escravo da casa e ao estrangeiro, que dêste modo são dotados pelo Sábado de uma dignidade semelhante à do homem li-

vre e do nativo. Êste aspecto foi frisado no Deuteronômio, onde a influência socializadora e emancipadora do Sábado é salientada: “E tu te lembrarás de que foste servo na terra do Egito, e de que o Senhor teu Deus te tirou daí... Para tanto o Senhor teu Deus ordenou que guardes o Sábado.”

A imprecisa proibição “não farás qualquer espécie de trabalho”, abriu portas à controvérsia religiosa. Seu significado foi calorosamente debatido entre saduceus e fariseus, e tem constituído um objeto de discussão sectária através dos séculos, de que ilustração a seita dos Karaítas, que sobrevive até hoje. Os rabinos farisaicos tentaram definir o significado de “trabalho”. Usando a analogia do trabalho realizado pelo tabernáculo, dividiu-o em trinta e nove categorias, tais como: semear, colhêr, fiar, tecer, amassar, escrever e outros semelhantes. De fundo saduceu, era esta uma interpretação liberal da parte dos fariseus, que constantemente tentavam libertar a religião da prisão à letra, embora conservassem a essência da Lei sob definição precisa. Os rabinos vitoriosos salvaguardaram a concepção do Sábado por numerosos preceitos que derivavam da interpretação bíblica e das leis, que constituem uma parte considerável da Tora escrita e oral. Dois grandes tratados do *Talmude* foram dedicados ao Sábado e a suas leis.

O complicado quadro do Sábado que os fariseus construíram, entretanto, não encontrou favor em altos círculos como o dos escritores dos evangelhos sinóticos, de modo que o Sábado tem sido objeto de escárnio e ironias, bem como causa de incompreensão completa e total. Em vez de um “dom do céu”, os teólogos o consideravam como um dia de depressão, sombra e tristeza. Com a proscrição do trabalho descrita com detalhes legais tão minuciosos, aquêles que eram estranhos ao calor e à beleza espiritual do Sábado imaginaram-no negativo, instrumento de opressão, o que é grave injustiça a uma das mais nobres criações do espírito religioso.

Para o profeta do exílio (Isaías, 56,58), o Sábado está ligado à justiça e à retidão. É um laço que une o povo de Deus com o estrangeiro que se uniu a êle. É um memorial eterno, um

pacto e um prazer. De um fariseu, contemporâneo dos últimos Apóstolos, o Sábado provocou estas palavras: "Pelo amor com que Vós, ó Senhor nosso Deus, amais Vosso povo de Israel, e com a misericórdia que mostrastes aos filhos de Vosso pacto, nos destes êste grande e santo sétimo dia." Isso mesmo foi repetido em canções, orações e hinos, durante muitos séculos, por poetas hebraicos em várias partes do mundo. Na Sinagoga, a congregação começa o Sábado cantando:

"Vem, amado meu, ao encontro da noiva do Sábado... Embora último na criação, ainda assim é o primeiro no desígnio divino... Desperta! Desperta! Tua luz chegou, ergue-te e brilha! Desperta! Desperta! Entoa um hino! Pois a glória do Senhor está revelada em ti!"

Nos lares o Sábado é iniciado ao pôr do Sol, com o acender das luzes. As crianças são abençoadas; a espôsa é louvada com a recitação do capítulo clássico dos *Provérbios* (31:10-31). O Sábado é bem-vindo como os anjos da paz:

*A paz seja convosco,
Anjos do Altíssimo,
Vindos do sagrado Rei que reina sôbre os reis.
Abençoado seja êle!
Dai-me paz,
Anjos do Altíssimo,
Vindos do Sagrado Rei que reina sôbre os reis.
Abençoado seja êle!*

Cada feição do Sábado é iluminada pela esperança e pela alegria. Mesmo a refeição de iguarias especiais, acompanhada por cantos sôbre o amor de Deus, traz o desaparecimento dos cuidados e o fim de tôdas as tristezas. Era crença popular que o Sábado trazia uma alma nova. Aquêles que o examinavam mais profundamente sentiam nêle o indício da felicidade messiânica de paz e fraternidade universais.

Como o Sábado, os Festivais do judaísmo tendiam a espiritualizar cada vez mais a vida humana, fundindo a natureza e a história em termos divinos. Os Festivais da primavera, do verão

e do outono tomaram novo significado, quando relacionados com os acontecimentos da vida de Israel. As comemorações primitivas foram assim elevadas ao nível de dias santos impregnados de uma profunda aspiração religiosa. Algumas das expressões primitivas dos festivais estão delineadas na Bíblia, mas grande parte da poesia e da espiritualização dos dias santos só se desenvolveu mais tarde, nos períodos talmúdico e medieval. Como o cristianismo, desde o princípio, se afastou de Israel, permaneceu êle indiferente ao conteúdo espiritual dos dias santos intimamente ligados à história do povo judaico.

É verdade que a Igreja conservou alguns dos feriados com seus nomes no calendário cristão, mas os nomes tomaram uma significação nova e estranha, que tinha pouca ou nenhuma relação com a original. Os dias santos bíblicos continuaram sendo o tesouro espiritual do judaísmo, e foi por meio do povo judaico e de sua literatura que sua influência se irradiou pelo mundo.

O primeiro festival é o da primavera, a Páscoa. Desde o princípio até o dia de hoje, era envôlto em cerimônias pitorescas e usos que nasceram de memórias históricas, e estimulavam a imaginação religiosa. Muitos dos costumes remontam a comemorações pastorais e agrícolas, mas já nos primeiros registros da Bíblia são essas comemorações associadas com a primavera de Israel e de sua epopéia religiosa, descrevendo o triunfo da liberdade por um pacto entre Deus e o homem.

As práticas da Páscoa celebradas em nossos dias figuram entre os mais antigos símbolos religiosos de que há memória. "Festa do pão não-fermentado" é como se designam na *Bíblia* as festas da Páscoa. Até hoje, o ato de comer pão não-fermentado, a exclusão do que contém qualquer forma de fermento, é uma das feições mais notáveis da celebração da Páscoa judaica. Em todo êsse tempo o "mazzah", ou pão não-fermentado, tem representado um símbolo: a fuga precipitada de Israel do Egito, a redenção realizada por Deus ao conduzir Israel do cativeiro para a liberdade. E, mais acentuadamente, a libertação humana pelo pacto feito com Deus. Mais de mil anos depois, quando os romanos suprimiram sua liberdade, os judeus expressaram a sua es-

perança imorredoura designando a Páscoa como “estação de nossa libertação”.

Nos dias do Templo, o cordeiro pascal — morto em cada casa no décimo-quarto dia de Nisan — marcava o início do festival. À noite desse dia era comido com grande cerimônia, entre cantos e salmos. Na pequena e decrescente seita dos samaritanos na Palestina, o sacrifício do cordeiro ainda é praticado, de modo que a comemoração anual da Páscoa atrai grande número de curiosos e interessados. A lei judaica, entretanto, abandonou o sacrifício pascal do cordeiro com a destruição do Templo e conseqüente proibição de todos os sacrifícios de animais. Com o desaparecimento do sacrifício, o nome Páscoa, que antigamente designava o sacrifício, passou a designar a própria festa. A transferência do nome não foi um ato arbitrário; significação do símbolo havia crescido e se expandido. Na *Bíblia* o sacrifício pascal e o derramamento de sangue comemoravam o ato de Deus, que havia feito o anjo da morte “passar por cima” dos lares dos israelitas. Que seria mais adequado do que dar o nome de Páscoa ao próprio dia, que perenemente comemora o milagre muito maior e contínuo da sobrevivência judaica, desde os tempos sombrios que se seguiram ao incêndio do Templo e à destruição do Estado judaico?

Antigamente a comemoração do dia santo iniciava-se em torno da lareira, quando o cordeiro pascal era comido cercado dos acompanhamentos simbólicos. Até hoje, a feição mais distintiva da comemoração pascal é a cerimônia da família, o ritual “Seder”, celebrado na noite da Páscoa, em volta da mesa de jantar, à luz de velas festivas, do vinho da santificação e da bandeja ornamentada que contém alimentos simbólicos: três “mazzot”, ervas amargas, salsa, outros temperos e o osso tíbio, símbolo do cordeiro pascal. A cerimônia “Seder” é um espetáculo, parte teatral e parte ritual. A lenda e a história entram na sua composição. Há discussões dialéticas para os eruditos, brincadeiras e graças para as crianças. Encoraja-se a criança mais jovem a fazer as quatro perguntas conhecidas a respeito da natureza do ritual, ao que o chefe da família, o principal celebrante, começa a nar-

rar: "Uma vez, éramos escravos do Faraó do Egito; e o Senhor nosso Deus nos livrou de lá com sua mão poderosa, apontando o caminho". A história, tecida de passagens bíblicas e composições rabínicas, é completada pelo cântico dos salmos. Serve-se a comida, dão-se graças, e o ofício conclui com salmos e canções. Durante toda a cerimônia, animam-se as perguntas, os objetos simbólicos são apontados e explicados, de modo que a cerimônia "Seder" pode bem ser descrita como demonstração de pedagogia espiritual judaica.

A educação transmitida no dia santificado da Páscoa tem efeito duradouro na alma do povo judaico. A redenção, a liberdade e a esperança imorredoura no futuro da humanidade tornaram-se ideais profundamente enraizados no judaísmo. Os sábios judaicos chegaram a referir-se místicamente a uma Páscoa do futuro que completará a Páscoa do passado. Nos dias futuros, a Páscoa será realizada pela redenção nacional da terra de Israel e por uma era de fraternidade, justiça e paz universais. Êste espírito universal é descrito poeticamente na lenda da travessia do Mar Vermelho. No dia do afogamento dos egípcios, os anjos no céu quiseram cantar o canto de glória a Deus, como era costume. Mas Deus os fez calar, dizendo-lhes: "Minhas criaturas afogam-se nas águas e quereis cantar para mim num dia dêsses?" O espetáculo da Páscoa no ritual "Seder" começa com o seguinte prólogo: "Que todos os que têm fome, entrem e comam conosco; que todos os necessitados venham comemorar a Páscoa". Isto pode bem ser considerado como um apêlo a todas as nações e crenças da humanidade. O eterno grito pela liberdade, unidade e fraternidade é também simbolizado no meio do ofício "Seder", quando a porta dramaticamente se abre para receber Elias, o invisível, o profeta das boas novas, o precursor do Messias.

O complemento da Páscoa é o feriado seguinte, conhecido como a Festa das Semanas, ou Festival dos Primeiros Frutos. Êste dia santificado foi objeto de longa discussão entre os fariseus revolucionários e os saduceus obstinados. Conquanto, ostensivamente, a controvérsia girasse em torno do dia em que se começa a contar sete semanas (LEV. 23:15), é mais provável que um

forte fator da agitação fôsse a modificação fundamental que se operara, não muito antes, na própria natureza do santificado.

Na *Bíblia*, a Festa das Semanas era um festival agrícola. Marcava o término da colheita do trigo. O início era assinalado durante a Páscoa pelo oferecimento no Templo de um molho de cevada, o “Omer”. Na Festa das Semanas, que ocorria sete semanas depois da Páscoa, completava-se a colheita, e então o lavrador trazia ao Templo algumas das primeiras frutas amadurecidas e dois pães de farinha de trigo da nova colheita. Isto se dava no quinquagésimo dia depois do “Omer” ter sido oferecido. Havia grande regozijo por ocasião desta celebração, e salientou-se sempre o motivo ético-social de que o regozijo diante do Senhor significava que se devia proporcionar a todos, sem distinção de classe ou de posição, os meios de participar da alegria.

Sob a influência dos fariseus, e especialmente depois da destruição do Templo, transformou-se completamente o conceito da Festa das Semanas. Tornou-se o Festival da Doação da Lei, comemorando a Revelação de Deus no Sinai, ocasião em que foram entregues os Dez Mandamentos. Essa interpretação era facilmente harmonizada com a narração bíblica da Teofania, e pode realmente ter-se seguido a uma longa tradição oral. Os Festivais da Páscoa e das Semanas eram ligados em união espiritual, para proclamar uma nova verdade: a libertação da servidão não constitui uma finalidade em si, mas um meio para alcançar a emancipação. Dêsse modo, o judaísmo rabínico convertia uma festa agrícola numa colheita espiritual; o festival da Palestina tornava-se símbolo universal. Até hoje, êsse dia santificado é a ocasião da dedicação de Israel à *Tora* eterna, pacto de Deus com a humanidade. Neste festival, lê-se o *Livro de Ruth*, cujas cenas de colheita do trigo, e idílio de amor e lealdade, ultrapassam os limites da nação pelo prenúncio do nascimento de David, de quem descenderá o Messias.

A Festa dos Tabernáculos, “da estação do nosso regozijo”, completa o ciclo de santificados bíblicos ou peregrinações. Constituía esta o maior festival de colheita dos fins do outono, quando o povo afluía ao Templo de Jerusalém para dar graças e se re-

gozizar diante do Senhor. Tendas rústicas, ou tarbenáculos, eram armadas durante sete dias, e daí o nome do santificado. O festival da colheita tinha a sua significação espiritual pela associação dessas tendas de peregrinação referidas pela *Bíblia*, com o cuidado de Deus para com os filhos de Israel, que também habitavam tendas quando êle os conduziu e protegeu durante os quarenta anos que passaram no deserto. Procissões públicas, com “as frutas das boas árvores”, ramos de palmas, pedaços de mirto e salgueiros, davam um colorido festivo à comemoração geral. Realizava-se com grande solenidade uma procissão especial, que partia de uma fonte de prata situada junto do Templo, até o altar de Deus. Era imensa a alegria nesta cerimônia de obter água para as libações oferecidas no altar, em oração simbólica pelas tão esperadas chuvas do outono. Uma nota de aspiração espiritual penetrava as cerimônias; a libação da água era acompanhada pelo cântico: “Com alegria tirareis a água dos poços de salvação”.

A abundância da natureza era imitada no altar por numerosos sacrifícios de setenta bois ao todo, o que levou os rabinos, mais tarde, a oferecerem a seguinte interpretação: o povo judaico oferecia aquêles setenta sacrifícios ao altar de Deus em prol das setenta nações do mundo. Esse idealismo universal do pensamento rabínico, evidentemente, harmonizava-se com uma antiga tradição dos profetas, pois Zacarias disse que dia viria em que as nações se dirigiriam a Jerusalém, ano após ano, para adorar a Deus e guardar a Festa dos Tabernáculos.

Quando o Templo foi destruído e o povo arrancado de sua terra, a Festa dos Tabernáculos, como os outros dias santificados, teve de ser adaptada às novas condições. Não mais podiam ser observados os cerimoniais e sacrifícios; as feições festivas da colheita perderam muito de seu significado, à medida que o povo se afastava, à força, de sua amada terra. E cada vez mais o dia santificado tomava características espirituais simbólicas, com a nova orientação dos rabinos. cujo gênio religioso os revelou dignos sucessores dos profetas bíblicos.

A tenda tornou-se, então, o símbolo central do dia santificado. Levantava-se uma construção frágil, semelhante a uma ca-

bana rústica; não tinha telhado, mas sòmente uma coberta de palha, ramos e galhos de fôlhas, o suficiente para proteger contra o sol e permitir ao mesmo tempo que a luz das estrêlas por ela se infiltrasse durante a noite. Era costume enfeitar o interior com frutas e verduras, como recordação da colheita na Palestina. Nessas tendas os fiéis deviam comer e dormir, durante os sete dias do festival. É dever de cada família ter sua própria tenda, mas como hoje em dia isto não é mais possível, especialmente em comunidades urbanas, geralmente se ergue a tenda perto da Sinagoga, e aí se reúne a congregação para uma ligeira refeição, depois de assistirem na Sinagoga aos ofícios regulamentares da manhã e da noite.

Um simbolismo religioso e moral se atribui aos detalhes dessa interessante construção: — a fragilidade da vida, a proteção das asas de Deus, a esperança no Messias, as estrêlas de fé que penetram as trevas que acompanham a vida dos indivíduos e das nações. Assim também, o bom fruto, “Etrog” ou limão, e o “Lulab”, que consiste em ramos de palmas, mirto e salgueiro, que figuravam tão proeminentemente nos festivais bíblicos, são dotados de atributos místicos e conservados de acôrdo com o preceito bíblico, como recordação da Palestina. São abençoados no lar; e na Sinagoga, como no Templo de antigamente, são agitados em conjunto, em tôdas as direções, e carregados em procissão à volta do altar, simbolizando a presença de Deus em todos os pontos do globo. No espírito dêste festival, fundem-se misticismo e alegria, que atingiam o auge no sétimo dia, conhecido como Hoshana Rabbah, quando o refrão: “Hoshana”, ou “Hosanna”, era repetido nos ofícios da procissão. Um estado de espírito semelhante continua no dia seguinte, o oitavo dia de reunião solene, quando a alma é elevada com alegria e exaltação até a Lei. Nas comunidades fora da Palestina tradicionalmente se acrescenta um nono dia ao santificado conhecido e comemorado como o Dia do Regozijo na Lei.

Dêste modo, os festivais do judaísmo são história reencarnada e teologia em ação. Essa teologia é uma história dramática e viva, e não dogma abstrato. A voz de Deus que fala no

ritmo da natureza, a poesia das estrêlas e dos céus da Palestina, a música de suas colinas e vales, — temas dos profetas e salmistas de Israel — estão englobados no simbolismo pitoresco dos festivais. E, como com os profetas e trovadores antigos, inspiram visões de Verdade e Santidade universais. A natureza funde-se com a filosofia moral, e a teologia rescende a fragrancia da terra, preparando-a para habitar o coração dos homens.

VII

Em contraste com as exuberâncias dos festivais, encontramos a sóbria atmosfera dos dias santos do Ano Novo e da Expiação. Nesses dias, o judaísmo atinge ao auge da visão religiosa. O reino de Deus é claramente divisado. Vemo-lo povoado de tôdas as raças da humanidade. É cheio de justiça, retidão, santidade e bondade. Fazer êste Reino descer à terra, fazê-lo penetrar na alma individual e torná-lo extensivo a todo o mundo, é o objetivo das orações prolongadas, da penitência e do jejum dêsses dias santos.

No Pentateuco, o primeiro dia de Tishri, que é o Dia do Ano Novo, é chamado simplesmente “Dia do Toque da Trombeta”. O que provocou êsse toque da trombeta não está claramente indicado na Bíblia, mas os fariseus e os antigos rabinos preencheram essa lacuna com profundos pensamentos religiosos. Segundo êles, o primeiro dia do sétimo mês (Tishri) era o dia da criação. Nêle começou o tempo. Era realmente o Dia do Ano Novo. Os toques dos três grupos de Shofar proclamavam três manifestações divinas: Deus, senhor do mundo; Deus, juiz que no Ano Novo passa em revista as ações e intenções dos homens e das nações, para distribuir recompensas e castigos; e Deus, o governador da História, que se revelou a Israel no Sinai por meio do toque da trombeta e que novamente tocará a trombeta no Dia do Juízo, para reunir todos os homens e nações sob o govêrno do Messias.

Êsse tema é desenvolvido em muitas orações, e entoado em cânticos que figuram entre a mais antiga música da tradição ju-

daica, criando um sentimento de profunda solenidade. O efeito do conjunto tem a intenção de fazer o homem sentir vivamente a majestade de Deus; de despertar dentro dêle o arrependimento e a resolução de se harmonizar com o Juiz do Alto; e de preparar o israelita para a redenção final da humanidade através de Deus, com Israel conduzindo as nações ao Deus de Sião.

O judaísmo não põe êsse dia do Juízo no além, acredita que inicia apenas cada ano neste mundo. Pode também ser considerado significativo o fato de o Ano Novo judaico coincidir com o outono, época em que a natureza está prestes a se desnudar e entrar no declínio do inverno. Tocam-se as trombetas para proclamar o Deus da vida, e a aproximação do dia em que seu governo trará esperança, luz e redenção a todos os que, desolados e acabrunhados, andam nas trevas.

O Dia do Ano Novo marca apenas o princípio dos dez dias de penitência, que são considerados uma época especial de graça “para procurar o Senhor, enquanto Ele pode ser encontrado”. Atinge-se a culminação no décimo dia de Tishri, o Dia da Expição, o Dia do Senhor poderoso e temível. No Dia do Ano Novo, segundo um conceito poético rabínico, as ações e pensamentos de todos os seres vivos passam diante do Juiz Divino e são registrados para julgamento no Livro da Vida. No Dia da Expição, depois de o homem ter percorrido o caminho da penitência, realiza-se o julgamento; o destino de homens e nações é decretado; e o veredicto é “selado”. A expiação, mais do que o julgamento, é a nota predominante do dia santo, pois ao coração contrito o pecado é misericordiosamente perdoado. É o dia de salvação, de regeneração moral, ou, como o exprimiram os rabinos: “No Dia da Expição, eu vos criarei de novo”.

O desenvolvimento dêsse conceito religioso desde os tempos da Bíblia, através do período farisaico-talmúdico, até os dias do judaísmo rabínico, reflete o horizonte cada vez mais amplo que a *Tora* dava à classe sacerdotal. No *Pentateuco*, o tema do pecado e expiação pela graça divina é delineado em traços nítidos e ousados. O Dia da Expição é o dia da aflição da alma. Todos jejuam de crepúsculo a crepúsculo, e o sumo-sacerdote

oferece um solene sacrifício por si, por sua casa, pelos sacerdotes e por todo o Israel. O sacerdote, o altar, e os sacrifícios eram os meios por que a expiação atingia a nação, e nesse dia os olhos e corações do povo estavam voltados para os altos sacerdotes. Quando deixaram de existir sacerdócio, Templo e ofertórios de animais, depois do ano 70 da era cristã, o antigo ofício da expiação tomou a forma de recitação dramática na liturgia da Sinagoga. Com o desaparecimento do sacrifício, porém, sobreveio um avanço revolucionário na concepção religiosa. Fôra-se para sempre a mediação do sacerdote entre Deus e o homem. O homem aparece diante de Deus no Dia da Expição para confessar seus pecados, para arrepender-se de coração contrito, e para receber o perdão divino sem o intermédio do sacerdote, do altar ou do sacrifício. Dizia o rabino Akiba: “Felizes sois vós, israelitas! Diante de quem vos limpais, e quem vos purifica do pecado? De vosso Pai do Céu”.

Na concepção rabínica, a confissão deve preceder o arrependimento. Segundo Maimônides, “o arrependimento significa que o pecador renuncia ao pecado, bane-o de seu apartamento e resolve em seu coração não mais repetir a má ação”. Além disso, a confissão deve ser expressa por palavras. Uma ofensa cometida contra um homem não é expiada apenas pela reparação se não fôr completada pela confissão à pessoa injuriada; e mais ainda a ofensa contra Deus. Mas, só a Deus a confissão falada é dirigida. Deve ser feita com um sentimento de vergonha. “Aquêlê que comete uma transgressão, e depois se envergonha, serão perdoados os pecados.”

O rito da confissão tem, pois, lugar de destaque na liturgia do Dia da Expição. É feito durante o Serviço que dura de crepúsculo a crepúsculo. Confessam-se os indivíduos reunidos em congregação, mas de modo inaudível, apenas movimentando os lábios. Os pecados confessados devem abranger tôdas as transgressões possíveis a que está sujeito o ser humano, mas, o que é bastante significativo, os de ritual são quase inteiramente omitidos; acentuam-se apenas os pecados contra a moral.

O Dia da Expição não pode, entretanto, mesmo com o arrependimento e a confissão, absolver violências cometidas contra outro homem. A reparação e a reconciliação são concomitantes para a regeneração moral. Sobre este assunto, o julgamento rabínico é enfático. “As questões entre ti e Deus estão perdoadas; as questões entre ti e teu semelhante não estarão perdoadas até que o apazigues.”

Para salientar as exigências éticas da expiação, os arquitetos da liturgia da Sinagoga escolheram os dizeres imortais do profeta do exílio para ler no Dia da Expição:

*Clama, não cesses,
Levanta como trombeta a tua voz
E anuncia ao meu povo as suas maldades,
E à casa de Jacó os seus pecados.*
.....
*Acaso não é o jejum que eu escolhi?
Rompe as ligaduras da impiedade,
Desata os feixinhos que deprimem,
Deixa ir livres aquêles
Que estão quebrantados e
Rompe tôda a carga.
Parte teu pão ao que tem fome
E introduze em tua casa os pobres e os peregrinos;

Quando vires o nu, cobre-o,
E não desprezes a tua carne.
Então romperá a tua luz
E tua saúde depressa nascerá.*

Na hora do crepúsculo, o Dia da Expição chega ao seu auge; ouve-se o chamado ao arrependimento retumbar nas distantes nações pagãs, partido da Sinagoga, do *Livro de Jonas*. Grande e universal é o poder do arrependimento humano, qualquer que seja a sua fonte. “Sobe até ao trono de Deus”, dizem os rabinos. Com intensidade o tema é desenvolvido em orações de esperança e cânticos majestosos, enquanto o Sol se põe e seus

últimos raios brilham por cima das árvores. O Serviço finalmente conclui com a proclamação ardente da Unidade e Soberania de Deus, e o grito, sete vêzes repetido, de “O Senhor é Deus”. De modo impressionante o jejum conclui com novo toque de trombeta.

Os princípios éticos e filosóficos da religião judaica, que são assim descritos poeticamente nas instituições do Sábado, dos feriados e santificados, foram desenvolvidos pelos rabinos. Cada uma destas instituições é tema de um ou mais tratados do *Mishna* e do *Talmude*, onde leis e princípios referentes ao assunto são tratados. Embora o *Talmude* trate primariamente das leis para a observância das instituições religiosas, suas páginas estão iluminadas com comentários éticos e interpretações brilhantes que trazem à luz seus eternos valores. Os aspectos místicos da religião são especialmente elucidados com rasgos de inteligência e sabedoria no *Midrash*, suplementar do *Talmude*, quase todo seu contemporâneo. Consiste em coleções de sermões, lendas, dissertações, parábolas e oráculos. O *Talmude* e o *Midrash* se completam; são o verso e reverso de uma única moeda.

Mesmo um feriado insignificante como o “purim” é tratado em especial no *Talmude* e no *Midrash* com sermões correspondentes, baseados no *Livro de Esther*. Esse dia festivo, o décimo-quarto de Adar, mês anterior à Páscoa, comemora a libertação dos judeus da perseguição de Aman, e é festejado como regozijo popular, com jogos e brincadeiras, troca de presentes, e dádivas aos pobres. Mas, sob o manto dessa alegria, está a sóbria compreensão de que as perseguições de Aman nunca cessam, e que a libertação é tanto entristecedora quanto inspiradora.

Por outro lado, Hanucvah, festa de oito dias, da consagração, ou, como o chamava Josephus, o Festival das Luzes, começa no vigésimo-quinto dia de Kislev, ou dezembro. Comemora a vitória de Judas Macabeu sobre os exércitos sírios, tal como foi narrada no *Livro dos Macabeus*, embelezado na literatura rabínica. A vitória militar não é tomada em consideração; o triunfo da guerra foi substituído pelo sucesso milagroso de uma pequena vasilha de óleo puro ter ardido no Templo durante oito

dias, por ocasião de sua nova-dedicação. Daí surgiu o costume de acender luzes durante os oito dias de Hanuccah. Os historiadores modernos têm procurado explicar essa aparente rejeição dos grandes heróis Macabeus, que salvaram o judaísmo por seus maravilhosos feitos no campo de batalha. Mas os rabinos deixaram poucas dúvidas quanto à sua motivação religiosa, pois, voltando-se para o *Livro de Zacarias*, encontraram o versículo referente ao Sábado: “Nem por alguma fôrça, nem por algum exército, mas no meu Espírito, diz o Senhor dos exércitos”.

A religião judaica não se limita ao calendário religioso nem a instituições histórico-religiosas. A natureza do judaísmo igualmente se revela nos costumes diários, na ética prescrita para a vida cotidiana, nas leis de justiça social e na emulação da santidade, que constitui o coração do sistema religioso. A lei rabínica coexiste com a própria vida. A lei talmúdica, conhecida pelo nome de Halakah, deriva sua inspiração, bem como sua origem etimológica, da frase “andar nos caminhos de Deus”. No judaísmo, cada fase da vida e cada relação humana são tratadas sob êste ponto de vista, tanto em sua literatura quanto no sistema detalhado da lei e da prática.

No presente capítulo, só podemos transmitir uma visão passageira dos deveres que encerra a vida do judeu. O dia começa e termina com a oração. A execução do mandamento “Amarás teu próximo como a ti mesmo” é preliminar às devoções da manhã; e as últimas palavras pronunciadas antes de os olhos se cerrarem para o sono são:

*Coloco minha alma na mão de Deus,
Antes de dormir como ao acordar,
E embora abandone meu corpo,
Repouso no Senhor sem receio.*

No umbral do lar judaico, um fragmento de pergaminho enquadado, conhecido como o “mezuzah”, tem inscrito o credo de Israel, “Ouvi, ó Israel, o Senhor é nosso Deus, o Senhor é uno”, e mais os versos seguintes: “Amarás o teu Deus com todo o teu coração, com tôda a tua alma e com tôdas as tuas fôrças”. Não

obstante qualquer associação talismânica do “Mezuzah”, Maimônides revelou seu verdadeiro significado: “Cada vez que se entra ou sai de casa, encontra-se o nome de Deus inscrito no portal a lembrar o Seu amor, ensinando, assim, que nada há de duradouro e verdadeiro senão o reconhecimento do Criador. Só assim se poderá andar no caminho do bem”.

Dentro de casa a dedicação espiritual é acentuada por muitos preceitos e costumes religiosos. A comida é considerada símbolo da providência de Deus. Portanto, para exprimir gratidão a Deus, é aconselhado o recitativo de bênçãos antes e depois da alimentação. É conceito popular judaico que a mesa, onde se come, participa da santidade do altar dos tempos antigos. As leis que dividem os animais em “limpos” e “não-limpos”, permitindo que se coma uma espécie e não outra, constituem a base das complicadas leis dietéticas que, sob o desenvolvimento talmúdico e rabínico, se tornaram uma das características mais marcantes da vida individual e doméstica do judaísmo tradicional. A opinião racionalista de que essas leis foram concebidas como medidas higiênicas não pode ser levada em consideração, pois, na *Bíblia*, fazem claramente parte da santidade: “Eu sou o Senhor vosso Deus, que vos distinguii dos outros povos. Vós, portanto, distinguireis entre o animal limpo e o não-limpo, e entre as aves limpas e as não-limpas... E sereis sagrados para Comigo; pois Eu, o Senhor vosso Deus, sou santo, e vos distingui dos povos para que fôsseis meus”. O ideal de “distinção” por causa da santidade foi imensamente fortalecido sob a influência dos fariseus em sua luta heróica para conservar o judaísmo contra os ataques do helenismo e do antinomismo das seitas cristãs daquela época. Para os rabinos talmúdicos, portanto, o único objetivo dessas leis que distinguem os judeus era a purificação moral e a submissão voluntária à vontade de “nosso Pai do Céu”. Faziam parte da disciplina moral de um povo sacerdotal, cujos olhos estavam voltados para o reino de Deus. Moral e fisicamente a necessidade dessa disciplina espiritual foi acentuada durante a Idade-Média, como protesto e proteção. Era êste, inegavelmente, o conceito dos juristas e moralistas rabínicos; e o lar judaico de

hoje, onde essas leis ainda são observadas, dá testemunho desse tradicional conceito judaico.

O caráter especial do judaísmo, entretanto, não deve ser procurado apenas nos símbolos visíveis e místicos da religião, mas também nas leis que regulam a conduta moral e ética do indivíduo, e nas que orientam as relações econômicas, sociais e políticas. Esta concepção da função religiosa assume um significado especial hoje em dia, quando as vistas e os corações das nações se voltam para a criação de um novo mundo em que a paz seja assegurada pela justiça. A *Bíblia* hebraica, ou *Tora*, não é um testamento velho ou novo. *Tora* significa Lei, a lei da vontade de Deus, a lei que deve preparar os indivíduos, as nações e a sociedade para o reino de Deus. Ao contrário do que sucede com o *Novo Testamento*, a *Bíblia* hebraica não se preocupa com a salvação da alma no além, mas trata dos homens e nações como unidades duma sociedade que reconhece Deus como seu rei. Suas leis são a cristalização de uma concepção elevada de Deus, do homem e do universo. Portanto, não se limitam às fronteiras nacionais de um só povo, mas estendem-se a outras nações e a relações de guerra e paz entre as nações. Como base dessas leis encontramos o conceito da paternidade de Deus e da fraternidade do homem, e seus corolários a respeito da dignidade do homem e da qualidade inalienável de seus direitos sob uma lei universal de justiça e direito. A lei de Moisés é, conseqüentemente, um programa de vida e um código; foi realmente a constituição do Estado judaico na Palestina sob a Segunda Comunidade de Nações; e mil e quinhentos anos depois, num ambiente totalmente diferente, foi reconhecida como lei básica nas comunidades puritanas estabelecidas na América colonial. Tendo em mente os princípios universais encerrados nas leis da *Bíblia*, Philo, o filósofo helenista-judaico do princípio da era comum, declarou: "Como o próprio Deus se difunde por todo o universo, assim passou a nossa lei pelo mundo".

VIII

Sob o ponto de vista histórico, a lei de Moisés foi apenas um dos degraus na evolução da *Tora*, o que também está de acôrdo,

até certo ponto, com a tradição de a profecia ter sucedido à revelação de Moisés, sendo por sua vez seguida dos ensinamentos dos fariseus e da interpretação dos rabinos. Interpretadas dêste modo, as leis da *Tora* constituem a destilação de um crescimento da visão de Deus, do homem e da sociedade. Essa visão é maior do que a própria lei, e tem constituído o espírito religioso do povo judaico através das eras. É uma função viva e contínua, que se manifesta harmoniosamente no desenvolvimento do espírito judaico, há três mil anos. Na *Bíblia*, como no *Talmude*, a lei judaica expandiu-se para abranger a totalidade da vida humana sob os aspectos que a sociedade conhece: religião, ética, moral, e ainda governo da sociedade civil, política e eclesiástica.

Por meio de uma interpretação liberal da lei bíblica e por novos atos legislativos, os rabinos deram instrumentos aos ideais sociais e democráticos inerentes à *Bíblia*. A lei era soberana e universal. Uma justiça igual para todos, era o seu objetivo primordial. A dignidade do ser humano não foi relegada a tema de pregação moral, mas sim salvaguardada por leis que protegem os direitos do indivíduo e da minoria. Os direitos de propriedade eram reconhecidos, mas subordinados aos interesses da sociedade. O trabalho era protegido e o comércio controlado. A escravidão não foi abolida, mas bastante humanizada por meio de leis que concediam, até aos escravos pagãos, certos direitos humanos fundamentais, os quais, se fôsem violados, resultariam na emancipação. A situação das mulheres e das crianças na minoridade foi revolucionada. As leis regulamentando o casamento, os direitos de dote, e o divórcio foram liberalizadas, a fim de proteger a esposa e mãe das desvantagens dos códigos mais antigos.

E esta lei viva não cessou com o fechamento do *Talmude* nos fins do século V. Ao contrário, os *Geomim*, rabinos pós-talmúdicos, que mais tarde sucederam aos rabinos talmúdicos de Babilônia e foram reconhecidos como chefes espirituais do judaísmo universal, bem como os rabinos europeus posteriores ao século X, continuaram a desenvolver novos princípios e criaram instituições morais para fazer a lei bíblica talmúdica acompanhar a vida. As condições políticas e sociais da Idade-Média não

eram tão favoráveis à evolução natural do sistema de vida judaica, quanto o tinham sido na Palestina e na Babilônia em épocas mais antigas. A realização de ideais e princípios judaicos de justiça foi grandemente tolhida por restrições governamentais arbitrárias e pela hostilidade da população e da igreja. Não obstante, durante a Idade-Média, as comunidades judaicas tinham, em geral, uma certa autonomia, e os rabinos aplicavam heróicamente suas próprias leis no meio de complexas relações do feudalismo, procurando sempre realizar uma sociedade formada pela “verdade, justiça e paz”.

O aparecimento de estados nacionais nos países europeus, do século XIII ao fim do século XV, causou uma modificação drástica na posição dos judeus e do judaísmo. Foi precisamente nos séculos do Renascimento e da ampliação das fronteiras mundiais, para o que contribuíram com tanta coisa, que os judeus sofreram a desgraça das expulsões em massa, ou de segregações nos guetos. Este revés na história do povo judaico determinou, pelo menos temporariamente, uma metamorfose espiritual. O povo que havia tão generosamente dado seu espírito ao mundo, experimentou amarga desilusão. A necessidade de consôlo e compensação íntima deu um forte ímpeto ao intenso cultivo da Cabala e ao poder das forças místicas. Não fôssem as restrições morais e a disciplina da lei, particularmente o robusto vigor intelectual com que os estudos talmúdicos disciplinavam o espírito judeu, e o judaísmo teria caído no abismo da antinomia e nas extravagâncias de orgias místicas desenfreadas. Assim, o messianismo forçadamente abortivo, do século XVII, provocou grande confusão, mas a impetuosa corrente de misticismo foi finalmente refreada e canalizada dentro dos limites do judaísmo. Não obstante, o crescimento e a expansão da lei judaica foram retardados. Depois de um curso dinâmico de milhares de anos, a lei do judaísmo tornou-se relativamente estática, durante os negros dias do gueto, dos séculos XVII e XVIII. Dentro do gueto, os antigos expoentes da erudição talmúdica chocavam-se com o novo movimento de santidade mística, ou Hasidismo. Entre o gueto e o mundo exterior, foram cortadas tôdas as linhas de comunicação.

Dêse isolamento, o judaísmo foi trazido à força para o cenário mundial pela tempestade política e espiritual da Revolução Francesa e suas seqüências no século XIX. As muralhas físicas e mentais do gueto abateram-se em todos os países da Europa Ocidental. O judaísmo foi obrigado, da noite para o dia, a enfrentar a ciência e a filosofia que o cristianismo tinha sido obrigado a enfrentar com não muito êxito, no decurso de vários séculos. Entrementes, aplicava-se a cirurgia política para podar membros da “árvore da vida” judaica, pois a emancipação que concedia aos judeus a cidadania exigia necessariamente de sua parte a renúncia às chamadas leis de caráter civil, político e constitucional, que aos olhos dos judeus emanavam da vontade de Deus. Eram o instrumento dos ideais de justiça, retidão e santidade na sociedade humana. Com efeito, eram essas leis diretamente relacionadas com a visão do Reino de Deus. Mas sua prática contrariava a cidadania e a lei da terra. Isto foi em grande parte verdade até na Rússia reacionária, com suas tristes palissadas. Como resultado dêste dilema, iniciou-se um processo de redução no judaísmo: o programa geral de vida deu lugar a um regime mais limitado de piedade, devoção espiritual, adoração, ritual e cerimonial. A *Tora*, de lei que governa a totalidade da vida, tornou-se conceito teológico mais do que realidade viva.

Mas êsse movimento retrógrado não estava destinado a deter o fluxo. Havia demasiadas correntes diversas, políticas, culturais, espirituais, que se agitavam. A transição do gueto medieval para a cidade moderna produziu um estonteamento. A cultura ocidental mostrou-se inebriante para os descendentes daqueles que outrora tinham sido seus mestres, mas da qual foram brutalmente separados pelos discípulos. O advento da crítica histórica, a aplicação de métodos críticos ao estudo dos textos antigos, a atitude cética para com a tradição, cujos efeitos foram tão perturbadores sôbre as religiões cristãs, ainda mais o foram sôbre o judaísmo.

Acrescente-se a isto a confusão ocasionada pelas inter-relações de objetivos políticos com ideais religiosos. Nos corações dos emancipados do gueto ardeu a paixão pela igualdade

política e social. Participar da vida cultural e cívica de seus concidadãos e conquistar sua estima religiosa e cívica foram uma aspiração permanente, especialmente na Alemanha, onde por vêzes se tornou bastante forte para sobrepujar a finalidade bíblico-talmúdica de conservar o povo judaico “separado” por preceitos e mandamentos, a fim de fazer dêle um “povo de sacerdotes e uma nação sagrada”.

Desta fermentação espiritual surgiram partidos religiosos, dos quais o mais radical é o “Judaísmo Reformado”. Êste ramo do judaísmo, que se desenvolveu principalmente na Alemanha e nos Estados Unidos, representa uma revisão completa da filosofia judaica; uma interpretação modernista da religião, segundo os preceitos históricos e críticos da religião comparada; e um rompimento com a tradição de obediência à lei judaica em geral, e especialmente à autoridade cerceante da *Bíblia* e do *Talmude* nas questões de cerimonial e ritual, as quais nega categòricamente.

Aceitando como finalidade o todo da história judaica e o ideal do Messias, o Judaísmo Reformado acentua o princípio da missão histórica de Israel como sacerdote da humanidade e defensor da verdade de Deus; é função do povo judaico conduzir a humanidade através dos tempos, até que o reino de Deus seja estabelecido sôbre a terra, e que se realizem os altos ideais de uma humanidade unida pelo conhecimento universal de Deus e pelo amor do homem. Identificando a nação judaica com o servo sofredor do Senhor, descrito no *Deuteronômio* e em Isaías, o Judaísmo Reformado aceita a crença de que “Israel, o Messias sofredor dos séculos, no fim dos dias se tornará o Messias triunfante das nações”.

Como vemos, essas afirmações fazem parte da consciência religiosa dos judeus de todos os séculos. O que há de novo e surpreendente são as induções negativas deduzidas da concepção do ideal messiânico. Não só era negada formalmente a crença no Messias pessoal, mas também se invertia tôda a concepção da história judaica e do destino do povo judaico. A perda de seu país e a dispersão dos judeus não foi a retribuição divina para os pecados do povo. Ao contrário, foi uma bênção, pois abriu aos

exilados os portais do mundo para realização de sua missão messiânica. A restituição da Terra Santa ao povo judaico, garantida na profecia bíblica e cultivada no sonho messiânico de tôdas as épocas, foi considerada como contrária à filosofia pelo Judaísmo Reformado. Tôdas as alusões a esta esperança foram banidas da nova liturgia. A fim de frisar um laço comum com os naturais do país, o hebraico foi substituído pelo vernáculo nas orações, e seu estudo foi eliminado ou relegado a um lugar secundário. O que lembrasse as distinções ritualistas, como as leis de dieta e várias outras práticas, sofreu oposição em bases doutrinárias, e pela negação da autoridade sobrenatural à *Bíblia* e à literatura sagrada. Dêsse modo, a *Tora* perdeu seu significado de lei do judaísmo, conservando apenas significação simbólica da visão divina que impulsiona o homem para o objetivo final do reino de Deus na terra.

O Judaísmo Reformado não foi uma revolta espiritual contra abusos morais ou religiosos; foi um movimento de chamado “esclarecimento”. Em suas fases iniciais viu-se sustentado por brilhantes eruditos, cujas obras determinaram um renascimento histórico-literário nos estudos judaicos, e deu lugar ao que desde então é chamado de Ciência do Judaísmo. Mas êsses estudiosos, em geral, chegaram à conclusão de que o Judaísmo Reformado violava a verdade histórica, com sua tendência para o universalismo, abandono do caráter nacional hebraico do povo e da religião. Surgiu, portanto, uma nova escola de pensamento, que dava grande importância à continuidade histórica e ao caráter evolutivo do judaísmo. Dêste modo apareceu o ramo tradicional ou histórico do judaísmo, conhecido na América como Judaísmo Conservador. Participando de todos os elementos religiosos do judaísmo, da crença no objetivo messiânico, o Ramo Conservador, ao contrário do Judaísmo Reformador, realça a notável contribuição que a religião judaica está destinada a dar ao mundo, e a necessidade de conservar o povo judaico como elemento à parte e distinto dos demais, consagrado por mandamento divino, com cerimoniais e ritual especiais a permanecer uma nação única, — “o povo de sacerdotes e nação sagrada”. O hebraico não só

foi conservado como língua de oração, mas é também altamente prezado como laço de união nacional, meio por que se revela a alma judaica, e instrumento para conservar viva a consciência hebraica. O judaísmo conservador não parece inclinado a uma interpretação literal da Revelação no Sinai, mas reconhece a autoridade da *Bíblia* e do *Talmude*, e trata com veneração os costumes e cerimoniais que se desenvolveram durante os séculos. A Tora é venerada como programa de vida, e também como concepção idealizada da sabedoria divina. Têm destaque especial as cerimônias do lar, a observância das leis de alimentação, o Sábado e os dias santificados segundo as leis e costumes tradicionais. A esperança na restauração do povo de Israel no solo antigo é vivamente afagada como promessa divina e ideal vivo. À sua realização estão ligadas a salvação nacional e a condição que precede a realização messiânica.

Os princípios do judaísmo conservador ainda não foram categoricamente formulados como os do Judaísmo Reformado, em parte devido à relutância instintiva de muitos de seus líderes rabínicos em multiplicar os partidos religiosos do povo israelita. As linhas de divisão entre o judaísmo conservador e a ortodoxia, cujos adeptos são o terceiro e maior ramo do judaísmo, não estão claramente delineadas. A principal distinção teológica do judaísmo ortodoxo é sua aceitação literal do princípio da revelação e a negação do princípio da evolução histórica aplicada à teoria e à prática da religião. Já se disse, muito significativamente, que a denominação *ortodoxia* aplicada ao judaísmo é, não só estranha etimologicamente, como também teologicamente estranha ao seu caráter, que sempre recebeu bem as diferenças de opinião, dentro dos limites da crença tradicional. O termo “ortodoxo” foi tomado emprestado ao vocabulário cristão a fim de compensar o termo igualmente estranho de “reforma”.

Os três partidos religiosos, o ortodoxo, o conservador e o reformador, constituem o que foi denominado muito bem de “judaísmo católico”. Embora haja grandes divergências de crença e de prática, não são seitas mas membros de uma religião única. São unidos não somente pelo parentesco, pela história e

pelos laços de um destino comum, como também por uma fé permanente nos princípios religiosos que consideram imortais e que prezam para a felicidade da humanidade.

Comum a todos êles é a crença de que os israelitas têm um papel divino e profético a representar no concêrto das nações e no progresso da humanidade, que caminha para uma era de justiça e de paz universais. A visão milenar mora eternamente na *Tora* e ilumina a esperança de todos os seus filhos. O gênio religioso que produziu os maiores profetas do mundo e que deu à maior parte da humanidade sua religião e moral, ainda encerra uma grande promessa para as gerações sem fim, que construirão as fundações de “um novo céu e uma nova terra”. Quaisquer que sejam as interpretações de um indivíduo ou partido religioso sôbre essa fé judaica do messianismo, a sua essência estará sempre viva na fé em Deus e no futuro da humanidade. Aí repousa a fôrça e a unidade do judaísmo.

IX

Várias tentativas nobres, porém inúteis, têm sido feitas, no sentido de definir com precisão a futura função do povo judaico no drama religioso da humanidade. Existem aquêles que vêem o povo de Israel como mediador espiritual entre o Oriente e Ocidente. Entretanto a mão da Providência é firme, sem necessidade de cálculos detalhados. De certas coisas temos a certeza. Se quisermos que haja paz e segurança entre as nações, devemos tomar a peito o ensinamento do judaísmo de que a religião deve tratar de nações, não só de indivíduos; de lei e moral internacionais, e não sòmente de crenças e salvação individuais. O mundo ansioso pela paz deve reconhecer o axioma judaico, de que a “base da paz é a justiça”. A tragédia do crime e da guerra justificam a concepção judaica de que a religião do amor deve ser também a religião da lei.

O judaísmo, entretanto, não procura apenas defender seus ensinamentos históricos, mas busca ainda maiores frutos espirituais. A restauração do lar espiritual dos judeus em nossos dias, e a reconstrução na Palestina de um lar terreno para o povo ju-

daico devem levar uma nova época de profecia, comparável à da Segunda Comunidade que salvou o judaísmo e terminou por ocasionar o nascimento do cristianismo. Apegando-se firmemente ao passado, Israel fixa sua vista, como os profetas de antigamente, sôbre o fim dos dias. Então os povos se levantarão, dizendo:

Vinde e subamos à montanha do Senhor,

À casa do Deus de Jacó;

E Ele nos ensinará seus caminhos,

E nós andaremos em seus caminhos.

Pois de Sião sairá a Lei,

E a palavra do Senhor de Jerusalém.

ORTODOXIA ORIENTAL

Por

JOSEPH L. HROMÁDKA

Em 1853 A. S. Khomyakov, um dos grandes filósofos russos, em resposta ao panfleto de Laurentie sobre a Igreja Oriental, queixou-se da falta de conhecimento e de compreensão da Europa Ocidental em relação à Rússia e à Ortodoxia Oriental. Esta situação modificou-se. O movimento ecumênico do período compreendido entre as duas Guerras Mundiais aproximou o cristianismo oriental do ocidental, trazendo-os a uma colaboração mais íntima. Os representantes do Oriente e do Ocidente sinceramente tentaram compreender-se no mais íntimo de sua fé e confissão. O método de controvérsias e polêmicas foi substituído pelo de tolerância e boa-vontade. Houve um sincero desejo de se aprofundar bem no terreno comum da tradição cristã, e de descobrir, por debaixo de velhas fórmulas e preconceitos petrificados, a lava ardente da fé e da esperança comuns. Aprendemos a compreender e respeitar uns aos outros. A ortodoxia oriental tornou-se um fator vivo da comunidade cristã do mundo. Não exageramos ao dizer que é sem precedentes a participação ativa dos cristãos orientais nas discussões religiosas, teológicas e filosóficas da igreja cristã de após-guerra. Este fato só por si torna urgente e essencial a necessidade de compreender a igreja oriental.

A modificação rápida da situação política e cultural da Europa Oriental constitui outro motivo para o nosso interesse pela igreja oriental. A União Soviética pertence, historicamente, à órbita do cristianismo ortodoxo. Kiev e Moscou receberam o Evangelho de Bizâncio. Na vida de devoção, bem como em teologia e política, a tradição cristã dos povos russo, ucraniano, russo-branco e caucásico tem raízes na tradição espiritual, moral e intelectual das antigas igrejas do Egito, Síria, Ásia Menor, Grécia e Constantinopla. A igreja na União Soviética sofreu tremendamente nos anos que se seguiram ao colapso do czarismo e à re-

volução de outubro de 1917. Naquela época, nada se sabia praticamente do que ocorria na cristandade russa. Seria a agonia da morte, ou um novo começo? Como compreender a revolução soviética em seu impulso anticlerical? E, além disso, como compreender a reorganização e a restauração da Igreja Ortodoxa na Rússia, nos anos de 1942 a 1945? Assistimos a um crescimento e regeneração irreprimíveis, a uma poderosa ressurreição do cristianismo na Rússia ou do sagaz movimento tático do governo soviético? Representará a Igreja russa parte essencial no destino espiritual do povo soviético, ou será apenas uma relíquia do passado, tolerada porque condenada? Tôdas essas questões têm importância para a nossa compreensão tanto de nossa época quanto da influência que a Igreja oriental pode vir a ter no futuro. Entretanto, não podemos resolvê-las sem conhecimento dos principais acontecimentos espirituais e históricos da ortodoxia oriental em geral.

O NOME DA IGREJA

A igreja oriental é chamada em documentos oficiais e não-oficiais de diversos modos: "Igreja Ortodoxa Católica e Apostólica do Oriente", "Igreja Ortodoxa do Oriente", "Igreja Oriental" e "Igreja Ortodoxa". Recentemente, os teólogos do Oriente a chamam simplesmente de "ortodoxia", ou "Igreja Ortodoxa". O termo "ortodoxia" significa para eles mais do que o dogma ou doutrina certos; significa adoração e confissão adequadas e a continuidade ininterrupta da hierarquia e da comunhão sacramental da igreja fundada pelos apóstolos. A palavra "oriental" não designa fronteira ou localização geográfica da igreja: indica a glória de Constantinopla, que, no entender dos cristãos do Oriente, sucedeu a Roma de São Pedro e de São Paulo, tornando-se a mãe da tradição ortodoxa e apostólica. Depois de 381, o bispo de Constantinopla só cedia em honras ao bispo de Roma. A Igreja Oriental nunca discutiu a primazia devida ao bispo romano. Entretanto, o chefe da igreja romana perdeu o direito a privilégios e honrarias pela violação da tradição dogmática e pela exigência de uma supremacia doutrinária

e de jurisdição que contraria, aos olhos do mundo oriental, o verdadeiro espírito de liberdade da igreja apostólica. A primazia do bispo de Constantinopla é puramente simbólica, sem pretensões a jurisdição.

Depois da queda de Constantinopla em 1453, a Igreja Ortodoxa Russa tornou-se cada vez mais a verdadeira líder do cristianismo oriental. Seus intelectuais desenvolveram uma filosofia, em que Moscou aparecia como a Terceira Roma, herdeira legítima tanto de Roma quanto de Constantinopla. “Duas Romas, a ocidental e a oriental, caíram e desapareceram; o destino reservou para Moscou a posição de Terceira Roma; nunca haverá uma quarta”, — proclamou o monge russo Philotheus, logo após a queda de Constantinopla.

A igreja oriental acredita firmemente que é a legítima herdeira dos apóstolos, desde que o Ocidente, por suas ramificações romana e protestante, corrompeu a própria natureza da Igreja de Cristo. A igreja romana sofreu a infiltração do laicismo político da Roma antiga. É, sob vários aspectos, a continuação do império romano. Sua hierarquia deixou de ser veículo ou canal puramente místicos da graça de Cristo, para adotar exigências e restrições de governo; seus meios de graça sacramentais foram transformados em instrumentos de dominação sacerdotal; sua teologia sucumbiu ao espírito da filosofia grega, e em vez de uma veneração silenciosa e humilde diante do impenetrável mistério de Cristo, tenta explicar o inexplicável. O laicismo, o imperialismo e o racionalismo romanos foram incapazes de se proteger contra o humanismo e o subjetivismo protestantes. Na opinião dos cristãos orientais, foi a igreja romana quem se separou, em tempos muito remotos, da verdadeira Igreja Apostólica. Foram os bispos de Roma que se colocaram acima da fraternidade mística da fé, e seguiram seus interesses e projetos particulares contra o princípio de consulta e decisão em comum. O Ocidente introduziu também a palavra “filioque”, em precedência ao Espírito Santo, sem audiência de seus irmãos orientais. O individualismo protestante é reflexo lógico do particularismo romano. Os protestantes levaram o processo mais avante, decla-

rando que cada cristão está acima de tôda a igreja, e é juiz de si próprio. A desintegração e a atomização da vida na Europa Ocidental constituem “estágios” a que atingiu o processo começado com a revolta particularista da Igreja Romana.

Dêste modo, os qualificativos “ortodoxa” e “oriental” exprimem a crença do cristão oriental, de que sòmente a Igreja do Oriente é a constituição autêntica do corpo apostólico e católico do Cristo.

O R G A N I Z A Ç Ã O

A igreja oriental pretende ser católica, universal, mas opõe-se a qualquer autoridade centralizada, canônica e de jurisdição. A ausência de uma suprema autoridade central na igreja oriental tem sido explicada por motivos de uma situação histórica bem específica. Enquanto que no Ocidente a igreja católica foi, durante séculos, a única fôrça unificadora da religião e da civilização, depois da queda do Império Romano, a igreja oriental pouco representou na vida secular, cultural e política. Sua unidade, segurança e liberdade dependiam de fatores políticos, principalmente do Império Bizantino. Depois de a côrte imperial romana ter sido transferida de Roma para Constantinopla, no século IV, o brilho e o esplendor do bispo da nova capital eram reflexo do brilho e esplendor do imperador. Sua autoridade espiritual, moral e doutrinária nunca se igualou às do bispo romano. Nunca se viu em situação de poder assumir o poder ou de influir política e culturalmente como o bispo de Roma. Os filósofos e historiadores, porém, têm indicado a atmosfera específica do Oriente como responsável pela natureza da hierarquia e da autoridade religiosas. O espírito do Ocidente romano era pragmático, político e ativo; o espírito do Oriente é mais contemplativo, místico e passivo. Até mesmo a hierarquia tinha um caráter sacramental e místico. Não havia necessidade nem desejo de autoridade canônica nem de disciplina leiga. A unidade da igreja manifestava-se na vida litúrgica e sacramental, e não na obediência a qualquer superior hierárquico.

Tôdas essas circunstâncias contribuíram inegavelmente para a ausência, na igreja oriental, de qualquer autoridade central ou unidade de organização. Mas os teólogos do Oriente acentuaram muito bem os motivos espirituais e teológicos dêsse fato: a Igreja, como corpo da Palavra de Deus, é uma fraternidade mística e sacramental. Existe independentemente de formas legais e categorias de jurisdição. A organização eclesiástica e a administração externa não são absolutamente formadas "iure divino" (pela lei divina), como a Igreja Romana afirma serem o episcopado e a infalibilidade do Papa, mas somente por necessidade ou utilidade externas. Em vez da lei divina, podemos referir-nos somente à lei eclesiástica, e melhor ainda, apenas a razões históricas. Dêste modo, foram estabelecidos, na velha Igreja, patriarcados em Constantinopla, Alexandria, Antióquia, Jerusalém, e depois unidades autônomas da Igreja dentro dos Estados recentemente organizados. A bem dizer, cada diocese é inteiramente independente e governada por seu bispo, refletindo em si própria a natureza total da Igreja, assim como uma gôta de água contém a natureza e a essência de todo o oceano. Mas alguma organização e coordenação são inevitáveis. Os velhos patriarcados remanescentes da antiga Igreja, e as unidades recém-estabelecidas dentro das áreas nacionais e políticas da Rússia, Rumânia, Iugoslávia, Bulgária, etc. são chamadas Igrejas Autocéfalas (independentes). São ligadas pelo consenso de sete concílios ecumênicos (325-787), por um Credo (o de Nicéia), e pelos mesmos sacramentos. A hierarquia de cada Igreja autocéfala reconhece a validade da hierarquia de tôdas as outras. A primazia de honrarias concedidas ao Patriarca de Constantinopla não tem natureza dogmática ou de jurisdição: encerra o privilégio de proclamar a definição dos concílios ecumênicos e de ser um representante simbólico da unidade da Igreja.

NATUREZA DA IGREJA

A separação entre a Igreja Ocidental e a Oriental efetuou-se por volta de 1054. Michael Cerulorius, Patriarca de Constantinopla, fechou as Igrejas latinas em sua cidade e na Bulgária.

Leão IX, bispo romano, em 1503, condenou tôda e qualquer crítica da Igreja Oriental ao Ocidente, reafirmou o princípio da supremacia de jurisdição da Sé Apostólica (*Summa Sedes e nemine indicatur*) proclamado em 865 por Nicolau I, e, no dia 16 de julho de 1054, anatematizou o Patriarca de Constantinopla. Embora tivesse cuidadosamente traçado uma linha divisória entre o Patriarca e a Igreja Oriental, o seu gesto selou para sempre a separação. A Igreja do Oriente identificou-se com o Patriarca.

Os pontos de dissensão entre o Ocidente e o Oriente oficialmente discutidos eram de natureza secundária. Remontavam a eras já decorridas e diziam respeito ao jejum aos sábados, celibato dos sacerdotes, distinção entre crisma e batismo, ao artigo “filioque”, inovações da Igreja Ocidental reprovadas pelo Oriente, mas que não resultariam na separação definitiva, não fôsse existirem questões de maior importância. As razões essenciais da ruptura, indefinidas, inarticuladas, e por vêzes mesmo intangíveis, tornaram-se o alicerce de onde a Igreja Oriental se desenvolveu para constituir uma forma única de cristianismo. Examinemos alguns dos aspectos básicos da Ortodoxia Oriental.

A teologia oriental não definiu doutrina alguma da Igreja. Em retrospectão, seus teólogos argumentam que é impossível uma doutrina definida da Igreja, assim como não teria sentido uma definição da própria vida. A Igreja de Cristo é a realidade original, primária, precedendo qualquer ação ou pensamento humano; a luz que nos faz ver; a verdade ou o meio de obter todo o conhecimento do que é verdadeiro e justo; o amor que nos liga ao próximo e nos enche de compreensão e compaixão humanas. A Igreja como realidade primordial resiste a qualquer definição dogmática; o ser real existe além das abstrações e categorias humanas. A não ser que participemos e nos tornemos parte integrante da fraternidade mística que abrange todos os membros do corpo de Cristo, não seremos capazes de compreender e apreender a Igreja. É insensato partir de uma definição ou de um dogma da Igreja. Essencial é nascer de uma maneira mística, misteriosa, no ventre da Igreja, e continuamente nutrir-se de seus alimentos celestes. A Igreja é o organismo vivo do corpo de

Deus, do qual se originam sabedoria, salvação, alegria, amor e bênçãos, que nela se desenvolvem para desempenhar sua missão. A Igreja existe desde antes dos cristãos, tanto lógica (se é permitido o uso dessa palavra), quanto historicamente; existe em nós, indefinível e inexplicável, não como instituição ou fenómeno social, mas como vida nova, certeza espiritual e experiência viva; existe independentemente de sua origem histórica, ou, em outras palavras, o que os historiadores descrevem como sua origem é apenas um reflexo visível do mistério divino oculto por detrás de todos os acontecimentos históricos.

Os teólogos do Oriente gostam de falar na Igreja como continuação da encarnação de Cristo e do Pentecostes. Por meio da encarnação, o Filho de Deus entrou no reino da natureza, rompeu a linha divisória que separa o reino da divindade eterna do mundo pecador, mortal e perecível. A encarnação, como a realidade da vida divina para nos regenerar, não deixou de existir dentro de nós e de nossa história com a ascensão de Cristo após a ressurreição; está presente em sua natureza original, real e geradora, dentro da fraternidade mística, sacramental e litúrgica de todos os crentes, em seu amor místico um pelo outro. A vida da Igreja é a vida do Cristo, a vida da Verdade.

Daí podemos compreender alguns dos pontos de destaque na Ortodoxia Oriental: primeiro, a Igreja é uma só, assim como Cristo só pode ter um corpo. É inútil discutir a relação entre a Igreja visível e invisível. A Igreja é ambas essas coisas, continuando a unidade da natureza humana e divina de Cristo. É a unidade do transcendente e do imanente, de Deus e do homem, de Deus e da criatura, uma ponte entre o céu e a terra. Visível é a Igreja em atos de organização, litúrgicos e místicos; invisível, na presença mística de Cristo, na atividade do Espírito Santo na vida dos crentes individuais. Qualquer distinção pessoal ou sectária contraria a própria natureza da Igreja. Justos e injustos, santos e pecadores crescem em santidade e perfeição somente enquanto unidos pelo amor místico à Igreja. No momento em que um santo despreza um pecador e dêle se separa por orgulho espiritual, perde sua sabedoria e santidade. Alguns

pensadores russos modernos disseram que a salvação só é possível no amor universal e na unidade; depende de todos. Qualquer distinção termina invariavelmente na bancarrota e na morte. Somos salvos pela união, e pecamos pela separação.

Segundo: a Igreja tem como norma e critério últimos a verdade em si própria. Não há autoridade superior à da Igreja, uma vez que a Igreja é a realidade primária, a fonte e o berço de todo o conhecimento redentor e da vida. Nem mesmo Cristo deverá ser compreendido e considerado como autoridade, à qual a Igreja se subordine. A Igreja é o Cristo Encarnado, sua vida é a vida dela; não há linha divisória entre sua humanidade divina e a Igreja. Cristo não vive nem age fora da Igreja. Depois de sua encarnação, a Igreja é a única forma de sua existência. O Cristo fora da Igreja, o Cristo do racionalismo moderno é uma concepção artificial, sem vida nem poder. Um apêlo a Cristo contra a Igreja contraria a própria realidade da vida celestial, — o que é também verdade com as Escrituras Sagradas. A Bíblia, o Velho e o Novo Testamentos não têm validade normativa fora da Igreja. Foi a Igreja que criou o cânone, e não vice-versa. A Escritura é, certamente, a eterna revelação de Deus e tem valor único. Não obstante, é apenas uma parte da tradição viva da Igreja. A Igreja já vivia de oração, liturgia, contemplação, adoração e amor, antes da criação da *Bíblia*. A *Escritura* é obra da Igreja mística; sem a Igreja, a *Bíblia*, como norma aparentemente superior a ela, desaparece. Sem a Igreja, a *Bíblia* é como ramo decepado de uma árvore. Sòmente em fraternidade com a Igreja, numa comunhão espontânea e direta de amor e oração, é que um cristão pode compreender a verdade e o significado dos escritos proféticos e apostólicos. O critério da verdade, o Tribunal Supremo, a autoridade última são a própria Igreja. A verdade da mensagem redentora pode ser apreendida sòmente por meio do testemunho íntimo do Espírito Santo. Mas o Espírito Santo atua por meio da união mística do amor e da fé.

Terceiro: estritamente falando não há agente ou instrumento específico de infalibilidade. Na Igreja Romana, o Papa, sòzinho

ou junto com o Concílio Ecumênico, é o canal instituído por Deus da autoridade infalível da "Potestas magisterii". Isto não sucede com a Igreja Oriental. Naturalmente, os crentes não podem viver sem a luz de fórmulas dogmáticas definidas, sem ordem litúrgica e sacramental. Eles precisam ouvir e conhecer a voz da verdade, para que não fiquem perdidos e confusos. A Igreja tem uma confissão de fé clara, válida sem restrições, uma doutrina sobre Deus, a salvação e a vida eternas. Os sete concílios ecumênicos foram reuniões oficiais da Igreja que agiram, falaram e definiram o Credo inspirados pelo Espírito Santo. Historicamente, ou empiricamente, esses concílios de todos os bispos da Igreja têm sido interpretados como os porta-vozes da Igreja cuja totalidade representaram. Entretanto, os teólogos do Oriente se opõem, cada vez mais enérgicamente, a essa interpretação, e insistem no fato de ser a Igreja o corpo orgânico e místico de todos os crentes, e o meio, o instrumento e a personificação da verdade religiosa e infalível de Cristo. É certo que doutrinas e dogmas foram definidos e promulgados pelos concílios; entretanto, foi só quando toda a Igreja os aceitou e incorporou à tradição viva, que eles adquiriram autoridade, tornaram-se manifestações infalíveis da verdade divina. Os patriarcas do Oriente, respondendo ao Papa Pio IX, em 1849, disseram: somente a Igreja como organismo vivo de todos os crentes, leigos e bispos, pode pretender a infalibilidade e proteger a integridade do dogma e a pureza da liturgia. A Igreja *vive* a verdade; *possui* a verdade; qualquer indivíduo pode ter verdadeiro conhecimento dela, não pela aceitação e repetição de doutrina formalmente promulgada, mas pela vida em comunhão com o corpo da Igreja.

Podemos agora compreender o significado da palavra tão freqüentemente usada pelos teólogos russos, em relação à Igreja: "Sobornost" (ecumênica, católica). Exprime a idéia de que a consciência da Igreja é super-humana; a verdade é revelada, não ao indivíduo, não a um grupo especial de crentes ou a um agente (por exemplo, aos concílios, ao bispo de Roma ou de Constantinopla), mas sim à Igreja que é uma pelo amor. A pretensão de uma autoridade exclusiva, dogmática ou doutrinária por parte

do clero, do episcopado ou do Papa avulta como distinção desintegrante, arrogante e herética.

Daí a convicção de que só espiritualmente pode a Igreja crescer e expandir-se. Não tem direito, nem meios, de forçar ninguém a unir-se a ela nem aceitar sua verdade. Convida todos à fraternidade, sem julgar nem condenar o recalcitrante. A Igreja rejeita tôdas as formas leigas de ordem e disciplina, de vez que a lei e o poder legal se chocam com a natureza da Igreja. A Igreja Oriental será hierárquica, mas não hierocrática. Sua autoridade é espiritual e mística e não legal ou de jurisdição.

A CRENÇA ORIENTAL: LITURGIA E SACRAMENTOS

A coluna mestra da vida intelectual, devota e prática da Igreja Oriental, é a fé na ressurreição do Cristo. Tôdas as formas do cristianismo basearam sua teologia e confissão na Encarnação de Cristo, mas nenhuma o fêz pilar central da fé e da liturgia. Basta comparar a liturgia oriental com a missa romana, ou com o culto protestante, luterano ou calvinista, para compreender a natureza excelente e triunfante da fé oriental. Cristo, encarnação de Deus, veio a êste mundo de morte e corrupção para revelar o mistério de seu amor e de sua vontade. A separação entre Deus e a criação deixou de existir, e restabeleceu-se a unidade do Criador e Senhor com o reino de sua criação. Alguns teólogos orientais pretendem que o mundo dos vivos, arruinado pela revolta e pelo pecado do homem, foi mais do que restabelecido: foi aperfeiçoado. Deus, com o amor que tudo abrange e o sacrifício que o torna humilde, fêz mais íntima a sua relação com o mundo e a humanidade. No momento da criação, Deus se manteve afastado do mundo. Absoluto, Deus não entrou no reino do relativo que tinha sido criado do nada. Mas, pela encarnação, Êle não só ultrapassou o reino da morte e do mal, como também abriu a fonte inexaurível de sua eterna bondade redentora, destruindo tôdas as barreiras entre Êle e o mundo. O Cristo é mais do que a restauração do mundo, tal como era antes da queda: é a iniciação da transformação incessante, mística e sacramental, de todo o cosmos.

A Igreja Oriental admite a natureza humana e divina de Cristo, mas interpreta Cristo como Deus-homem em perfeita unidade ontológica. Alguns de seus teólogos e filósofos são mais inclinados ao transcendentalismo israelita do que ao monofisismo e monismo que acentuam a absorção da natureza humana de Jesus Cristo pelo Logos eterno. A tremenda importância que se dá na adoração comum da Igreja à ressurreição do corpo de Cristo é a reafirmação do mistério do Deus-homem, do milagre da Encarnação. O Cristo confirma a derrota do pecado, da morte e do mal. Todos os desviados foram salvos do abismo da perdição. Com alegria indescritível, o cristão oriental proclama a vitória da Páscoa. Desde os dias do mundo antigo que se desfez em desespero céptico e em pessimismo agonizante até ao caos e à miséria atuais, a ressurreição do Deus-homem tem sido a única fonte de esperança e de conforto. A alegria cristã tem sua origem no acontecimento real da encarnação e da ressurreição, não em doutrinas monoteístas abstratas. A ressurreição e a glorificação de todo homem, a vitória sobre a morte, é, assegura o cristão oriental, a mensagem básica e central da Igreja Apostólica, e mesmo de qualquer Igreja autêntica. A morte e o inferno perderam para sempre o seu poder e horror. O Deus-homem é o chefe de toda a humanidade passada, presente e futura. Nêle está potencialmente realizado o objetivo eterno do mundo, o destino da humanidade, a restauração da vida corruta e o eterno reino do amor.

A encarnação e a ressurreição do Deus-homem, sua presença mística e sacramental, é o que significa a adoração pública da liturgia sagrada. O serviço litúrgico não é só uma comemoração de Cristo; não consiste apenas na pregação do testemunho profético e apostólico. A liturgia significa que o acontecimento comemorado realmente acontece no culto e na vida dos cristãos. Durante o ofício eucarístico, não só se consagram as hóstias sagradas, mas renova-se todo o mistério da Encarnação, desde o angélico "Ave Maria" em Belém, até o Monte das Oliveiras e o Calvário, da Natividade à Ascensão. O drama sagrado da liturgia estende-se das profecias messiânicas à vitória do Senhor

e ao milagre de Pentecostes. O mesmo Cristo que os discípulos conheceram está presente; realiza-se o mesmo drama da salvação e da nova vida que lemos nas narrativas do Evangelho. A liturgia é manifestação, criação e reafirmação da unidade mística de Cristo com a Igreja. Alimenta os crentes com dádivas sobrenaturais, unindo-os com o reino invisível, da vida eterna, da graça e da verdade. O mistério da liturgia é o canal de dons divinos incorrutíveis, da vida vitoriosa de Cristo neste mundo de pecado, de morte e de perdição. "Ontem fui sepultado Contigo, ó Cristo; Contigo hoje me levanto dos mortos". Estas palavras de alegria e segurança jubilosa significam a verdadeira presença do Criador divino. O próprio Salvador mora, sacramental e misterioso, no coração do cristão, e manifesta seu poder em todos os atos dêste.

O mesmo acontece com respeito aos sacramentos. Com efeito, a liturgia e os sacramentos formam uma unidade orgânica indivisível. A Igreja Oriental interpreta os sacramentos como mistérios divinos. Um cristão ocidental pode sentir falta, na compreensão oriental dos sacramentos, do motivo do Pacto divino, do juramento de lealdade para com o Senhor do Céu e da Terra. Entretanto, a vida sacramental dos cristãos orientais enquadra-se perfeitamente na tradição espiritual do Oriente. Os sacramentos constituem as manifestações externas da presença impenetrável e misteriosa do Espírito Santo, de seu poder saneador e regenerador. O indivíduo é integrado no corpo místico de Cristo, e torna-se participante direto da vida eterna e incorrutível. Como dizem certos teólogos, a conexão de Cristo com o mundo depois da ascensão, é realizada pelos sacramentos, em especial por meio de sua verdadeira presença na Eucaristia, até que reapareça novamente no fim dos séculos. O corpo glorificado de Cristo, divinizado por sua união com a natureza divina do Logos (palavra), abrange, pela ação misteriosa do Espírito Santo nos sacramentos, todos os membros da Igreja e todo o cosmos. Nos sacramentos, a encarnação e o Pentecostes estão sempre presentes e sempre ativos, graças à sucessão da hierarquia apostólica. Embora o Espírito Santo não se limite aos sacramentos

e à liturgia, — “O vento sopra onde lhe apraz, e ouves dêle o som, mas não podes dizer de onde vem, nem para onde vai”, — a Igreja tem uma certeza imediata, axiomática, de sua eficácia. Nos sacramentos, o Espírito Santo é concedido aos crentes, e o corpo de Cristo vive, por meio dêles, no coração e no corpo dos indivíduos.

A Igreja Oriental aceita oficialmente sete sacramentos: o batismo, o crisma, a penitência (segundo batismo), a comunhão, as ordens santas, o casamento e a extrema-unção. Todavia, o poder sacramental da Igreja vai além dessas muito importantes manifestações da Encarnação e do Espírito Santo. Há formas especiais para abençoar a água, o pão, o edifício da Igreja, o cemitério, e a bênção de ícones e cruzes, as quais não diferem qualitativamente dos sete sacramentos. Não há uma linha divisória rígida entre os sacramentos e os instrumentos dos sacramentos, uma vez que tôda a vida da Igreja tem natureza sacramental. Tudo que entre em contato com a Igreja liga-se à encarnação de Deus. Qualquer ato pessoal de fé e de amor, de compaixão ou de obediência, tem raízes invisíveis na realidade sacramental da Igreja.

TEOLOGIA E FILOSOFIA

O cristianismo oriental tem seu sistema definido de pensamento e de visão universal. Sua estrutura mística e sacramental é íntegra e forte, teológica e filosoficamente; isto é, sua devoção pessoal e em conjunto, não é apenas uma reunião de atos e regras de ritual sem coerência, mas sim de significação mais profunda. Como mostramos, é a própria natureza da Igreja que se manifesta numa concepção definida de hierarquia, liturgia e sacramentos. Entretanto, a teologia oriental vai ainda além: a Igreja está enraizada numa correlação específica do mundo com Deus. A Igreja do Oriente não é mecânicamente ritualista, nem tradicionalista a ponto de excluir qualquer interesse teológico pelo significado e pressuposições mais profundos da comunhão sacramental entre Deus, a Igreja terrena e a natureza humana.

Podem existir comunidades e grupos no Oriente que tenham degenerado em cultos ritualistas estúpidos e maçantes; mas isto não se dá com a massa principal da Igreja Oriental. Na verdade, ela tem sido, durante quase um século, teatro de significativa atividade intelectual. Defrontada com os complexos sistemas da teologia e da filosofia ocidentais, e diante do desafio das tendências ocidentais anti-religiosas e anticristãs, os pensadores do Oriente fizeram um esforço magnífico para interpretar adequadamente os fundamentos únicos e essenciais do que consideram como o verdadeiro significado do Evangelho e da Igreja. Remontam aos primeiros séculos da era cristã, estudam os escritos e as liturgias de Santo Atanásio, São João Crisóstomo, São Basílio o Grande, São Gregório Nazianzeno, Santo Inácio de Antioquia, São Gregório de Nissa, São Cirilo de Alexandria, São João Damasceno e outros representantes da Igreja Oriental, a fim de penetrar nas profundezas de seu pensamento e de interpretá-lo o mais adequadamente possível. Foi precisamente nos tempos modernos, nos dias de profunda crise na Igreja Oriental, que seus líderes intelectuais se distinguiram por valiosas contribuições ao pensamento cristão. Desafiaram ainda a negligência do cristianismo ocidental, tanto católico quanto protestante. Os nomes de A. S. Khomyakov, V. Solovyov, F. M. Dostoyevski, P. Florenski, o falecido Antonius, Metropolita de Kiev, S. Bulgakov, N. Berdyaev, S. Tsankov, Germano, Metropolita de Thyatira e muitos outros, tesmunham que a Igreja do Oriente representa muito mais do que um museu de antigos ritos, instituições e convenções. Pode acontecer que alguns esclarecimentos do cristianismo oriental tragam um corretivo indispensável ao pensamento ocidental e um remédio à alma doente da civilização cristã.

A teologia oriental, mais do que qualquer outra forma histórica de cristianismo, procura compreender e interpretar o princípio comum que une Deus e o mundo. A teologia da Reforma acentuou a linha que separa Deus da criação. O pensamento católico ocidental coordenou Deus e o mundo, a revelação e a razão, a fé e o conhecimento racional. O pensamento oriental dá

preeminência ao terreno místico da encarnação e da salvação. Como pôde a Palavra Eterna de Deus tornar-se carne? Como é possível a realidade do Deus tornado homem? — É verdade que Deus criou o mundo que é de qualidade diferente do Criador. Entretanto, o mundo, criação divina, deve ter uma relação invisível, oculta, com Deus; deve haver algum princípio que ligue o mundo a Deus e preencha a lacuna que existe entre Ele e a criação. A encarnação de Cristo e a atividade do Espírito Santo no mundo são ontológica e teologicamente impossíveis, a não ser que exista “algo” que una o mundo a Deus. Esse princípio unificador está continuamente sujeito ao pecado, à morte e à corrupção. A sinistra realidade da morte, em especial, revela a presença de forças caóticas, desintegradoras e destruidoras em nosso meio, no mundo em geral e em nossas vidas individuais. Não obstante, o mundo nunca deixou de ser criação de Deus, de morar em Deus e de refletir sua sabedoria e sua glória. O objetivo da encarnação de Cristo é elevar a raça humana e todo o cosmos à glória da vida original, à incorrutibilidade anterior à queda, e, ainda, a um estado de plena divinização (ou theose). Isto é possível se o mundo, em geral, e a natureza humana, em particular, forem ligados ontologicamente com a natureza de Deus, se participarem da vida divina.

Alguns teólogos e filósofos orientais, principalmente russos, construíram um sistema completo de filosofia, a fim de demonstrar com todos os pormenores como Deus, no ato da criação, usou a sabedoria (*sophia*) como meio de ligação entre Ele e o mundo. Esta sabedoria não é exclusivamente divina, nem exclusivamente das criaturas. É a natureza de Deus que nela se revela. A humanidade, manifestação mais elevada da criação, é a manifestação da sabedoria divina. A encarnação de Cristo, portanto, não foi um ato arbitrário de poder ou de onipotência divina; não se tratava de um “Deus ex-machina”. A encarnação tem sua base na conformidade essencial da natureza divina e da natureza humana em Cristo, da sabedoria que é tanto divina quanto das criaturas. A divindade humanizada de Cristo, isto é, a união de Suas duas naturezas, tem raízes em sua inter-

relação ontológica original; e essa conformidade é compreensível se interpretarmos as duas naturezas de Cristo como as duas formas da sabedoria una de Deus: a divina e a humana.

A salvação da raça humana e de todo o cosmos pode ser interpretada como plena divinização (“Deus estará em tudo”). É um resultado da encarnação, é a obra da graça de Deus. Entretanto, não pode deixar de ter um fundamento ontológico. Nossa natureza humana não pode ser salva, se não tiver a capacidade necessária para receber essa dádiva. O mesmo se aplica ao Pentecostes. O poder transformador do Espírito Santo pressupõe a ligação ontológica de sua natureza divina com o reino da criação. Pentecostes é a penetração da criatura pela sabedoria, a união da sabedoria da Criação e da de Deus. Deixem-me citar S. Bulgakov: “Pela Encarnação, que é a Sabedoria feita criatura, a humanidade recebeu o Logos, sabedoria divina. Na descida do Espírito, a natureza humana recebe individualmente a Sabedoria.”

Do mesmo modo, os teólogos orientais interpretam o fundo ontológico da modificação eucarística que se realiza com o pão e o vinho. A transformação é verdadeira; o milagre da encarnação continua com a presença eucarística de Cristo no mundo. E essa continuidade é possível e compreensível, porque Cristo forjou em seu próprio corpo um elo com todo o mundo da carne, e porque sua humanidade se relaciona com sua natureza divina de um modo real e ontológico.

Entretanto, nem todos os teólogos e patriarcas orientais aceitaram a doutrina da Sabedoria divina. Alguns dentre eles levantaram sérias objeções à “sofiologia” de Bulgakov e Florenski, acusando-a de inovação perigosa e prenhe de heresias. Entretanto, pode-se dizer que a teologia e a filosofia orientais deram muito maior importância à conformidade e à inter-relação “simpática” entre Deus e a criação, do que qualquer outra das grandes formas históricas do Ocidente cristão. Por várias vezes, o Ocidente tem interpretado alguns aspectos da Igreja Oriental como herança do dualismo platônico ou como tendência monofisita que nunca se extinguiu de todo no Oriente. Mas, os pensadores orientais defendem-se disso insistindo em

afirmar que têm conservado o verdadeiro espírito da Igreja Apostólica. O Evangelho autêntico, afirmam êles, baseia-se na verdadeira união de Deus com o mundo, no Cristo, e na presença real, não apenas simbólica e moral do Espírito Santo na Igreja, mas ainda na verdadeira vitória do Deus-homem sôbre verdadeira união de Deus com o mundo, no Cristo e na presença do Deus-homem na Igreja, na liturgia e nos sacramentos, seu poder transformador e regenerador no reino da criação, estão além de nossos conceitos racionais e morais. Desafiam qualquer explicação teológica. É um mistério divino e uma realidade divina; é um processo incessante de criação divina, que não só restaura o que foi destruído com a queda de Adão, mas também, como já indicamos, produz uma vida nova e leva Deus e o mundo a uma comunhão perfeita de amor altruísta. Comunhão assim, nunca houve, nem no Paraíso. Mas, embora não sejamos capazes de explicá-la ou de interpretá-la por meio de fórmulas e conceitos adequados, podemos dizer — insistem os pensadores orientais, — que uma filosofia da interrelação ontológica e simpática entre Deus e sua criação reflete o Evangelho do Cristo muito melhor do que qualquer das escolas ocidentais de pensamento.

Além disso, insistem que êste modo de pensar teológico ou filosófico estabelece bases para uma civilização genuinamente cristã. A tradição romana, afinal, fracassou em sua tentativa de integrar a vida humana com a consciência pessoal, e de abrir a fonte do amor divino que tudo pode transformar e abranger. Separou o reino da natureza do reino da graça, a terra do céu, a razão do mistério, e em vez de criar uma base espiritual para o crescimento espontâneo de uma verdadeira civilização cristã, a Igreja latina tentou unificar a humanidade pelo uso do poder externo, pela organização política e pela autoridade legal. Matou a liberdade e a espontaneidade. As igrejas protestantes foram além da Igreja Latina, separando o Deus de Majestade da criação decaída, corrompida e pecadora. Interpretaram a salvação em termos exclusivamente espirituais, e, afastando a alma do indivíduo de Deus, destruíram o corpo místico de Cristo e “des-

divinizaram" o reino que chamamos secular. A experiência da salvação individualista produziu o espírito de egotismo e a desintegração gradual da sociedade moderna, onde atualmente sofremos de uma maneira sem precedentes. É aí que o fracasso do Protestantismo melhor se destaca: êle restaurou a liberdade da consciência e da fé individuais, mas minou o terreno em que se poderia desenvolver a verdadeira fraternidade do amor e da compreensão, e afastou a civilização do divino poder criador. O fim só pode ser a atomização e a autodestruição da egocêntrica humanidade secularizada.

A Igreja Oriental, segundo seus doutôres, oferece uma cura para a nossa civilização doentia. Com sua tradição viva, oferece-nos uma poderosa liberdade espiritual e uma genuína criação cristã. Na comunhão sacramental com a Igreja, o homem está livre das forças destruidoras do amor próprio e do isolamento. Enxertado no corpo do Cristo Encarnado, torna-se ramo frutífero do místico Reino de Deus. O que quer que faça em ciência ou filosofia, em atividade social ou política, na literatura ou na arte, na vida de família e pessoal, tudo reflete o reino invisível de Cristo, e o prepara para a sua segunda e última vitória.

PIEDADE PRÁTICA E VIDA MORAL

O observador ocidental muitas vêzes não tem compreendido nem apreciado o vigor ético e a elasticidade da Igreja Oriental, deixando de ver, não só sua lucidez intelectual e vitalidade espiritual, como também o dinamismo prático. A religião da Ortodoxia Oriental constitui, diz êle, mistura de ritos, cultos e mistérios; o dogma do Oriente degenerou em fórmulas incompreensíveis e antiquadas, e a vida dos cristãos orientais tornou-se uma observância passiva e muda de costumes tradicionais e hábitos consagrados; o Oriente cristão pouco contribuiu para a cultura geral ou para o progresso social e político.

Entretanto, uma compreensão adequada da vida prática dos cristãos orientais é, para a gente do Ocidente, tão difícil quanto uma compreensão de seu pensamento e filosofia. Sòmente com perspectiva histórica podemos ser justos e imparciais em nosso

julgamento. Não nos esqueçamos de que a região do Oriente Próximo e dos Balcãs foi durante séculos dominada pelo islame, e dêste modo, sofreu deformações, tanto em sua vida espiritual como no vigor espontâneo de sua ética. Vastas regiões da Rússia sofreram privações e desvantagens inauditas sob a expansão mongólica, e tiveram de se defender contra as conquistas dos teutônicos “Ritter-Orden”, Ordem dos Cavaleiros, e até certo ponto também dos poloneses e lituanos. Durante vários séculos, a Igreja Oriental ficou isolada do fluxo vital da civilização cristã. Sob a dominação estrangeira, e sob a ameaça constante de invasões estrangeiras, o povo do Oriente cristão apegou-se às formas visíveis da devoção e às fórmulas sagradas da fé, a fim de conservar, para as gerações futuras, a herança “incorruta” da Igreja Apostólica.

Além da piedade litúrgica e sacramental praticada em conjunto, os indivíduos de idéias espiritualistas adotaram uma disciplina rígida de vida monástica: isolamento, contemplação e silêncio. A tradição monástica do Egito e de Bizâncio, cujas raízes se encontram na primitiva Igreja e no misticismo neoplatônico, tomou forma de virtude ascética como dificilmente encontramos em qualquer parte da história da cristandade. Esta forma rígida e estática de asceticismo contrariava, por vêzes, a própria natureza da radiosa mensagem do Cristo Redentor. Era uma religião de ódio ao mundo: Deus amaldiçoara o mundo; tudo deveria morrer; Deus e o mundo são opostos; o cristianismo é uma religião de temor, não de amor; uma religião de mortificação; nega tôda a alegria da vida e todo o amor da humanidade. Um pensador russo, K. N. Leontyev (1831-1891), fêz um esforço tremendo para justificar filosoficamente essa forma da Ortodoxia de asceticismo estático, imóvel, sem alegria e sem amor.

Ertretanto, as expressões ativas da Ortodoxia Oriental têm sido muito mais ricas e vitais. A Igreja costumava ser, nos dias da maior agonia nacional e política, o único ponto de reunião, o único refúgio, abrigo e conforto dos povos da Grécia, Sérvia, Bulgária, Rumânia e Rússia. Era a guardiã e mãe espiritual da identidade nacional. A luta heróica pela liberdade nacional e

a autodeterminação política foi inspirada por sua muda presença. De muitos modos podemos dizer que a Igreja Oriental tem sido o principal fator a moldar os destinos nacionais dos povos que receberam sua herança espiritual.

A Igreja do Oriente produziu, nos dias de suas maiores privações, um tipo de fervor que é único na História do cristianismo. A piedade litúrgica e sacramental nunca absorveram nem venceram sua devoção ingênua, simples, quase infantil para com o humilde, pobre e abnegado Filho do Homem, cujo amor e compaixão alcançam os abismos mais profundos do sofrimento humano. A humildade, a simplicidade e a pobreza no culto no trabalho e a abnegação eram considerados pelos cristãos orientais como expressão genuína da comunhão humana com Cristo. Os cristãos, em especial os russos, falavam do espírito “kenotic” (que se esvazia) da Ortodoxia Oriental, referindo-se à interpretação que da encarnação dá São Paulo: O Filho da Glória e da Majestade despiu-se de todo o esplendor celeste, esvaziou-se, tomou o aspecto de um criado, fêz-se pobre, ingressou na vida de trabalho, luta, humilhação e sacrifício — e tudo isto em silêncio, com paciência, coragem e obediência cega.

Historiadores russos mostram o espírito “kenótico” dos monges ortodoxos como o primeiro meio civilizador de sua pátria e da revolta nacional contra os mongóis. Alguns monges de elevada educação teológica, como Sérgio de Radonesh, formavam pequenos grupos de cristãos “kenóticos” a fim de limpar florestas e pântanos, de lutar contra os elementos ingratos da natureza, de conquistar as selvas, explorar as zonas desconhecidas do norte e do leste, construir igrejas de madeira e ministrar cuidados físicos e espirituais e espalhadas e perdidas famílias de lutadores frustrados. Tudo isto era feito com alegria e obediência infantil, com amor pela natureza, com a certeza de que o Senhor da Glória estava presente entre eles sob a forma de um criado, pobre, porém rico, crucificado, porém vitorioso, humilde e sofredor, mas auxílio incessante na luta contra a dominação estrangeira.

Quando, no século XIX, russos inteligentes, revoltando-se contra o abandono oficial em que vivia a gente do povo, nas aldeias e povoados, empreendeu um plano de chegar até êsse povo, até os camponêses ignorantes e miseráveis, a fim de lhes ensinar uma forma de vida melhor, de educá-los e de aliviar seu fardo de miséria, os historiadores e sociólogos passaram a relacionar essa atividade pioneira, missionária, com o antigo espírito da ortodoxia “kenótica”.

Além disso, o tremendo impulso humanitário por parte do povo culto da Rússia moderna, advogando uma organização coletivista da vida nacional, em que se dissolveriam tôdas as diferenças de classe na mutualidade e na solidariedade, não pode ser bem compreendido senão como herança do cristianismo ortodoxo que sempre ligou a salvação individual com a salvação de todos. “Perecemos individualmente, mas somos salvos coletivamente”. Cristo veio pobre e fraco, despido de glória e poder, a fim de auxiliar a todos os que são pobres, fracos, espezinhados e oprimidos. Poderá haver melhor remédio para qualquer miséria do que uma comunidade de amor fraternal, de humildes e simples?

Um observador ocidental dos acontecimentos da Europa Oriental não pode pròpriamente compreender até que ponto a atual estrutura social e política dos soviéticos reflete a tradição espiritual e nacional da ortodoxia russa. É certamente um engano interpretar a revolução russa, e seus resultados, exclusivamente como fruto da ideologia marxista. As idéias do socialismo marxista foram sem dúvida uma arma poderosa na revolta contra a antiga teocracia política, social e eclesiástica da Rússia czarista. Sem o marxismo, a Rússia comunista é tão inexplicável quanto a Grande Revolução de 1789 sem o esclarecimento da filosofia francesa. Entretanto, logo após a queda do tzarismo e da Guerra Civil, no período de organização do sistema soviético, muitos dos antigos elementos espirituais e nacionais da História russa começaram a ressurgir e a moldar a vida do povo libertado dos entraves do antigo regime. No momento presente vemos claramente a contribuição, por vêzes intangível e inde-

finida, oferecida pela ortodoxia “kenótica” à comunidade russa. O realce que dá à abnegação, à simplicidade e à pobreza e sua profunda compaixão pelos desgraçados formam o fundo do movimento revolucionário da inteligência russa. A importância atribuída à unidade orgânica da vida individual com o corpo místico de Cristo alimentou a tendência coletivista da ordem soviética. O que denominamos de “sovietismo russo” é incompreensível sem a Ortodoxia Russa.

A partir de setembro de 1943, a Igreja Russa começou a restaurar-se. Primeiro, foi eleito o Patriarca de Moscou, depois o cerimonial da Igreja foi restabelecido, a instrução religiosa das crianças permitida, as escolas teológicas reabertas e a propaganda religiosa admitida.

Tôda a zona da Ortodoxia Oriental está sofrendo uma transformação sem precedentes em sua vida social e política. Nenhum de nós pode fazer qualquer previsão quanto à futura estrutura dessa parte do mundo e da liderança da Igreja Oriental. Não sabemos grande coisa sobre o seu atual vigor espiritual, intelectual e moral. O que de fato sabemos é que, no futuro, os povos da Ortodoxia Oriental mais se aproximarão do resto do mundo, e exercerão uma influência maior do que em qualquer época do passado. Uma compreensão adequada de sua tradição espiritual é essencial a qualquer plano de após-guerra, bem como a qualquer cooperação espiritual entre o mundo ocidental e a civilização oriental.

CATOLICISMO ROMANO

Por

G. GROVELAND WALSH

Conforme a determinação mais aproximada a que chegou a crítica erudita, parece ter sido no princípio do verão do que hoje chamamos de 27 A. D., que Jesus de Nazaré “entrou na Galiléia, pregando o Evangelho do Reino de Deus” (Marcos, 1:14). O “reino”, no primeiro relato feito por Jesus, era descrito como uma realização e uma promessa: “O dia é chegado e o reino de Deus está próximo”; e duas condições eram impostas a todos os que d’ele queriam participar: “Fazei penitência e crêde” (Marcos, 1:15). Durante os seis primeiros meses de sua pregação, Jesus acentuou somente a primeira condição — o arrependimento, a mudança de alma, a renovação moral, a perfeição pessoal. “Vinde após mim” (Mateus, 4:19), disse Êle. “Bem-aventurados os pobres de espírito... os mansos... os que choram... os misericordiosos... os pacíficos... os que têm fome e sede de justiça... pois d’eles é o reino dos céus” (Mateus, 5:3-10).

Somente mais tarde é que Jesus enunciou o que ora chamaríamos de “grande paradoxo do cristianismo”: “Aquêle que perder sua alma por amor de mim, achá-la-á” (Mateus, 16:24). Para alguns, o reino tornou-se um chamado especial, além do que a comum natureza humana pode aceitar. Um jovem que fôra fiel a todos os Mandamentos da antiga Lei, queria “alcançar a vida eterna”. Foi convidado a vender tudo o que tinha, e dar tudo aos pobres, contentando-se com o “tesouro no céu” seguindo a Jesus. “Mas o mancebo, tendo ouvido esta palavra, retirou-se triste” (Marcos, 10:22). Para outros, o reino seria não só a pobreza, mas também uma renúncia mais difícil: o celibato voluntário”. Há castrados que a si mesmos se castraram por amor do reino dos céus. O que é capaz de compreender isto, compreenda-o” (Mateus, 19:21).

Mas antes de Jesus revelar seu “Caminho da Cruz”, falou de um aspecto importante de seu reino. Era a Verdade, um mistério que devia ser conhecido; não somente um chamado à vontade, mas um apêlo ao espírito. “A vós”, disse Jesus a seus discípulos, “é concedido saber o mistério do reino de Deus” (Marcos, 4:11). À medida que seu Caminho levava a píncaros cada vez mais altos da perfeição moral, sua Verdade se aprofundava nos mistérios do espírito. Jesus pedia a seus adeptos que acreditassem em coisas que não aconteceriam senão no fim do mundo, quando apareceria o sinal do Filho do Homem no céu... “e verá o Filho do Homem que virá sobre as nuvens do céu com grande poder e majestade; e seus anjos... ajuntarão seus escolhidos... do mais remontado dos céus até às extremidades deles” (Mateus, 24:30-31 e Marcos, 13:27). Falou misteriosamente ainda, ao dizer: “Aquele que comer minha carne e beber meu sangue, esse fica em mim e eu nele” (João, 6:56). Muitos dos discípulos de Jesus, ao ouvirem isto, queixaram-se, dizendo: “Duro é este discurso. Quem o pode ouvir?” E, como o mancebo que se “retirara triste”, alguns deles “se tornaram atrás... e já não andaram com ele” (João, 6:66).

A despeito dessas deserções, o número dos que trilhavam o Caminho e aceitavam a Verdade de Jesus continuou a crescer; e o reino começou a mostrar-se em seu terceiro aspecto: a comunidade, uma sociedade de homens e mulheres que viviam no Caminho e na Verdade. O reino era, portanto, não apenas um código e um credo, mas também uma Igreja. Jesus, com efeito, instituiu uma hierarquia rudimentar: doze homens foram escolhidos e investidos de poderes especiais; e 72 outros mandados para pregar em seu nome. Quando Simão, um dos doze, confessou abertamente a sua crença de que Jesus era o prometido Messias, dizendo “Tu és o Cristo, o Filho do Deus vivo”, Jesus nomeou-o para uma posição muito especial na hierarquia do reino:

“Bem-aventurado és, Simão Bar-Jona, pois não foram a carne e o sangue que te revelaram isto, mas sim meu Pai que está nos céus. Também eu te digo que tu és *Pedro* (Kepha) e sobre esta *pedra* (kepha, a mesma palavra em aramaico, língua

que Jesus falava) eu construirei minha Igreja, e as portas do inferno não prevalecerão contra ela. E eu te darei as chaves do reino dos céus. E tudo o que ligares sôbre a terra, será ligado também nos céus; e o que desatares sôbre a terra, será desatado também nos céus” (Mateus, 16:17-19).

Em muitas outras coisas que Jesus fazia e dizia, insinuou um quarto e mais misterioso aspecto do seu reino. Não pedia aos homens que seguissem o seu caminho por sua vontade, sem auxílio, mas “com Deus”, com auxílio e graça divinos. “Aos homens, isto é impossível, mas a Deus tudo é possível” (Mateus, 19:26). Não pediu aos homens que aceitassem a Verdade sem auxílio do espírito. A crença de Pedro, por exemplo, não fôra revelada pela carne e sangue, mas pelo Pai que está nos céus. Assim, também a Igreja de Jesus não era uma questão de alistamento voluntário, mas de inspiração divina. “Ninguém pode vir a mim”, disse Jesus, “se por meu Pai lhe não fôr isso concedido” (João, 6:66). Assim, o reino era mais do que um código, um credo e uma comunidade: era a comunhão com Deus, uma comunicação com a Vida Divina.

Mais profundo e misterioso ainda é um quinto aspecto do reino. Jesus se identificava com o seu reino, isto é: como sendo êle o código, credo e comunidade: “Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida” (João, 14:6). Mas também se identificou com Deus: “Antes que Abraão fôsse feito, existo eu, (João, 8:58)... Eu e o Pai somos uma mesma coisa (João, 10:30)... Eu estou no Pai e o Pai está em mim (João, 14:10)... Tôdas as coisas que possui o Pai são minhas... Eu saí do Pai” (João, 16:15-28). Pouco antes de sua ascensão ao céu, pronunciou as palavras que não têm paralelo na história das religiões:

“Todo o poder no céu e na terra me foi confiado. Ide, pois, e ensinaí tôdas as gentes, batizando-as em nome do Padre e do Filho e do Espírito Santo; ensinando-as a observar tudo o que vos ordenei; e estai certos de que estou convosco todos os dias até à consumação dos séculos” (Mateus, 28:18-20).

O CORPO DE CRISTO

Nessas últimas palavras está subentendido outro importantíssimo aspecto do reino para os fins presentes. Jesus dissera claramente que sua Igreja, a comunhão de seus adeptos com Deus por meio d'ê, continuaria a existir depois de sua morte, até o fim do mundo: "Eu rogarei ao Pai e Êle vos dará outro Consolador, para que fique eternamente convosco, o Espírito de Verdade, a quem o mundo não pode receber, porque não o vê nem o conhece. Mas vós o conhecereis, porque êle ficará convosco e estará em vós. Não vos hei-de deixar órfãos" (João, 14:16-17).

Jesus indicou que o Espírito Santo revelaria aos apóstolos verdades que não haviam sido expressamente declaradas por êle próprio: "Muitas coisas ainda tenho a dizer-vos, mas não as podeis suportar agora. Mas quando êle, o Espírito da Verdade vier, vos ensinará tôdas as verdades... e anunciar-vos-á as coisas que estão para vir" (João, 16:12-14).

Além de prometer essa continuidade e essa autoridade, Jesus assegurou aos futuros adeptos uma união comunicada divinamente, com êle mesmo e com Deus.

"Santo Pai, guarda em teu nome aquêles que me deste, para que possam ser *um*, assim como nós... Eu não rogo sòmente por êles, mas também por aquêles que hão-de crer em mim por meio de sua palavra, para que todos sejam *um*, assim como tu, Pai, ó és em mim e eu em ti; que êles também sejam *um* em nós, e creia o mundo que tu me enviaste... Eu estou nêles e tu estás em mim; para que êles sejam consumados na unidade... para que o amor, com que me amaste, esteja nêles" (João, 17: 11, 20, 21, 23).

Depois de Jesus ser crucificado, de ressurgir dos mortos e ascender aos céus, a Igreja formada de pescadores, governa e é governada segundo o seu ensinamento, e ensina a sua Verdade, que por sua vez a inspira, vive em oração, adoração, amor e sacrifício, segundo a sua comunicação e se julga em sentido real, se bem que místico, seu próprio Corpo, o que é atestado pelos escritos dos apóstolos e dos primeiros convertidos.

O maior dos primeiros convertidos foi Saulo de Tarso. Adotando o nome de Paulo e tendo recebido a alta autoridade de apóstolo, repete sempre em suas obras que Cristo é Deus, que a Igreja é Cristo e que os homens de toda parte são chamados para a comunhão com Cristo e com Deus por meio da Igreja:

“Assim como o corpo é um e tem muitos membros, e todos os membros do corpo, por muitos que sejam, formam um só corpo, assim também se dá com Cristo. Num só Espírito fomos todos batizados, para sermos um mesmo corpo, sejamos nós judeus ou gentios, servos ou homens livres; e todos temos bebido um mesmo Espírito. Porque o corpo não é um só membro, mas muitos... Deus pôs os membros no... Corpo de Cristo (*I Cor.* 12:12-27). Não há judeu nem grego; não há servo nem homem livre; não há homem nem mulher. Porque sois todos *um* em Jesus Cristo (*Galatas*, 3:28)... Por revelação tive conhecimento... do mistério de Cristo... que os gentios são co-herdeiros, e incorporados, participantes da promessa em Jesus Cristo pelo Evangelho... que a multiforme sabedoria de Deus seja patenteada pela Igreja, conforme a determinação dos séculos que ele cumpriu em Nosso Senhor Jesus Cristo... no qual temos a segurança e a quem chegamos confiadamente pela fé... para que Cristo habite em vossos corações... e arraigados e fundados em caridade... possais compreender... a caridade de Cristo que excede todo o entendimento, a fim de que sejais cheios de toda a plenitude de Deus. Assim eu rogo que andeis com cuidado para conservar a unidade do Espírito pelo vínculo da paz... um mesmo corpo e um mesmo espírito... um só Senhor, uma só fé, um só batismo, um só Deus e Pai de todos, que governa todas as coisas e reside em todos nós” (*Efésios*, 3:3-6).

A RELIGIÃO CATÓLICA

Jesus disse: “O reino de Deus está dentro de vós” (*Lucas*, 17:21). Considerado individualmente, o catolicismo romano é a consciência de um membro da sociedade que integra num todo vivo os diversos aspectos do reino de Deus, e mais o Corpo de Deus como acabamos de expor. Antes de mais nada, o católico

tem consciência do que lhe parece uma comunicação ou inspiração do poder divino, em virtude da qual se sente capaz de “por amor de Deus” se arrepender, responder a um apêlo da consciência para seguir, por hesitante que seja, um modo de vida e um código moral que lhe parecem transcendentos. O código é transcendente no sentido de que nem o indivíduo, nem a sociedade a que pertence, intervêm na formulação de seus princípios básicos. A consciência católica é concebida como um marco que indica a regra objetiva da vida, mais do que um imperativo categórico subjetivo que, do íntimo, estabelece regras. Sua consciência não é a lei, mas uma luz que permite vislumbrar mais facilmente a lei.

Em segundo lugar, o católico tem consciência do que lhe parece uma comunicação da luz divina, ou “iluminação”, em virtude da qual êle se acha capaz, mais do que pelo poder da “carne e do sangue”, de uma compreensão natural, de crer, de responder à inteligência, de aceitar, não importa a dificuldade de compreensão, um credo religioso, que, verdade objetiva, lhe parece como Revelação Divina.

O católico tem consciência, em terceiro lugar, da comunhão ou fraternidade com todos aquêles que aceitam sem reservas o mesmo Caminho e Verdade, que lhe são comunicados pela autoridade de uma sociedade viva cuja vida é ao mesmo tempo divina e humana como a de Jesus Cristo. O sentimento de comunhão com Deus e de comunicação de Deus, que tem o católico, raramente deixa de se manifestar para com os outros membros da Igreja, e especialmente para com os que ministram os sacramentos e oficiam o sacrifício da Missa. Enquanto as condições para pertencer à Igreja são as mesmas estabelecidas por Jesus para participar do “reino”, isto é, “arrepender-se” e “crer”, a Igreja, como o próprio reino, é para o católico uma realização e uma promessa.

A Igreja “realiza” tudo o que foi esboçado na *Lei* e pelos profetas. E, acima de tudo, o ideal de Israel de uma comunhão dos homens entre si e com Deus, a vinha de Jeová: “Meu Amado teve uma vinha plantada num alto fertilíssimo. A vinha do

Senhor dos exércitos é a casa de Israel, e o varão de Judá o seu renôvo deleitável..." (Isaías, 5:7). Mais do que uma realização, o reino parece ser uma promessa ao católico. A vida de graça (para usar linguagem teológica) constitui para êle uma prova antecipada da vida de Glória. A Igreja é a imagem da eterna e perfeita união das almas com a fonte de tôdas as coisas de tôda a verdade, de tôda a beleza e bondade, e, portanto, do que chamamos de felicidade, e de muito mais ainda.

O católico sente-se feliz porque, depois de muita interiorização e exteriorização dos conceitos cristãos, a Igreja "realizou" muitos dos significados das Escrituras, com seus sacramentos de batismo, crisma, confissão, eucaristia, matrimônio, ordenação e extrema-unção, em que símbolos externos e graça interior se encontram e unem, dando origem à mais duradoura das experiências religiosas do católico. O católico é feliz, acima de tudo, por essa presença sacramental, e portanto real, que é o motivo de suas orações mais fervorosas e consolações mais caras, centro supremo de sua adoração em comum durante a Missa, e fonte principal de seu caminhar para a santidade.

O católico é igualmente feliz pela possibilidade de se estender o sacramento às artes de construção, gravação, pintura, música, canto, composição e pregação, o que permitiu se elevassem nas asas do sentimento e da fantasia, de acôrdo com a esplêndida e dramática liturgia da Igreja, suas convicções de credo e as obrigações do código cristão. Sente-se feliz também com as "devoções" católicas para com o Sagrado Coração de Jesus (símbolo do Amor de Jesus pelo Pai e por nós), para com a Virgem Maria, Mãe de Deus (em cujo ventre o Verbo se fêz carne), para com os Santos (que, como dez mil sílabas, completam a gramática do amor cristão), e para com os Lugares Santos onde Jesus, Maria e os Apóstolos viveram e morreram). Tudo isto, como o cimento que une os tijolos, como a ponte que liga as margens de um rio, contribui para auxiliar, e não para dificultar, a comunhão de sua alma com Deus.

O católico conhece bem demais o aspecto humano da Igreja, assim como a natureza humana de Jesus, "sua fome e sua

sêde" (Mateus, 4:2; João, 19:28), "sua necessidade de descansar e dormir" (João 4:6, Mateus, 8:24). "Seus gemidos e lágrimas, amor e tristeza" (João, 11:33, 35, 37), o "escândalo de sua fraqueza" (Marcos, 14:27). O católico recorda-se de que Jesus disse que haveria "joio no meio do trigo" (Mateus, 13:24-30). Sabe que muitos altamente colocados na Igreja, como Judas, foram levados pela ambição a trair Jesus. E alguns, enlouquecidos, desembainharam a espada como Pedro, julgando que o Reino pode ser defendido ou acrescido pelo uso da força. O "Inferno" de Dante é uma confissão sublime da vergonha do católico em presença de paixões e orgulho por demais freqüentes. Mas, acima do barulho de todo êsse escândalo, o católico tem consciência, especialmente depois da confissão e da Santa Comunhão, de uma voz que lhe fala, como Jesus falou aos Apóstolos: "Quereis vós outros também retirar-vos?" e sente, sem saber bem como, força para responder como respondeu Pedro: "Senhor, para quem iremos nós? Tu tens palavras de vida eterna" (João, 6:68-70).

A IGREJA CATÓLICA

A par do sentimento individual católico, do Chamado para "arrepender-se" e da Ordem para "crer", existe um fato objetivo: — a instituição da Igreja Católica. Esta comunidade é, aos olhos de todos os católicos, uma "realização", em virtude do seguinte: 1. Sucessão direta, ininterrupta, permanente e exclusiva do mandamento divino; 2. Existência real em Espírito e Verdade, da sociedade fundada por Jesus Cristo, e do que êle tinha em mente ao dizer: "Sobre esta pedra eu construirei minha Igreja"; também quando deu a incumbência: "Ide... ensinai tôdas as gentes... Eu estou convosco todos os dias"; ainda quando pediu uma verdadeira união com Deus para "aquêles que hão de crer em mim, por meio de suas palavras, para que todos sejam *um*; assim como tu, Pai, o és em mim, e eu em Ti, que também êles sejam *um* em nós", e, acima de tudo, quando depois da ceia rogou por uma vida impregnada de amor, caridade e graça divina: "que o amor com que me amaste possa estar nêles, assim como eu estou nêles".

Essas razões estão resumidas no título oficial da Igreja Romana, “Santa, Madre, Católica e Apostólica”. A identidade histórica e geográfica, manifestada externa e juridicamente pela profissão da mesma fé definida nos grandes Concílios, a participação da mesma adoração; a comunhão no mesmo sacrifício incruento da Missa; a observância das mesmas leis sob a primazia do mesmo chefe, o Papa, só é possível, na opinião dos católicos, graças a uma “unidade concedida pelo poder divino, que une os homens de tôdas as raças a Cristo pelo laço da fraternidade... da comunhão e da caridade” (encíclica *Corporis Mystici*, publicada em latim na *Acta Apostolicae Sedis* em 20 de junho de 1943). A santidade da Igreja, que se revela exteriormente por uma série infinita de mártires e santos em tôdas as épocas e lugares, é considerada por um católico como efeito do “Espírito do nosso Redentor... que até o fim dos tempos existirá no corpo da Igreja e a êle dará vida”. Assim também a catolicidade da Igreja, representada por dioceses, paróquias e missões espoliadas pelo mundo afora, é considerada pelo católico como uma realização da tarefa atribuída por Deus de “ensinar tôdas as gentes... a observar tôdas as coisas que vos tenho mandado”. A sucessão ininterrupta de 262 bispos em Roma representa para os católicos a autenticidade do poder apostólico de doutrinar e conferir ordens.

Uma declaração recente e autorizada da concepção da Igreja, de suas natureza e aspirações, encontra-se na encíclica *Corporis Mystici* já citada. A “Santa Madre Igreja Católica Apostólica Romana” é identificada com o corpo “místico” de Deus descrito por São Paulo, e como a “Igreja estabelecida pelo Redentor dos Homens”. Sòmente nela podem ser encontrados o Caminho, a Verdade e a Vida. A principal afirmação da Encíclica é que essa organização material que se desenvolveu como o desenrolar da História, e hoje conta com mais de 380.000.000 de membros, não pode ser separada da existência invisível e sobrenatural do Espírito Santo, assim como qualquer corpo vivo não pode ser separado de sua alma, ou como o aspecto humano de Jesus Cristo não pode ser separado de seu caráter divino.

“Não pode haver oposição ou conflito entre a missão invisível do Espírito Santo e o encargo jurídico de governar e ensinar recebido de Cristo. Como corpo e alma ambos se completam, se aperfeiçoam e têm origem no Redentor que não só disse “Recebei o Espírito Santo”, mas também ordenou claramente: “Assim como o Pai me enviou, assim eu vos envio”, e ainda: “Aquêlê que vos ouve, me ouve.”

A Igreja, “constituída pela aglutinação de partes estruturalmente unidas”, foi “encarregada pelo Redentor Divino” de continuar “o apostolado de Cristo como mestre, rei e sacerdote”. Como o místico Corpo de Cristo, a Igreja é uma “fraternidade na caridade” com uma “unidade divinamente concedida, pelo qual todos os homens e tôdas as raças são unidos a Cristo num laço de fraternidade”, “dotada de plena comunicação com o Espírito Santo”.

Conquanto o Papa seja o chefe visível da Igreja, seu representante vivo, o Vigário de Cristo, existe naturalmente apenas um Senhor nesse corpo místico: Jesus Cristo. É êle “quem concede a luz da fé aos crentes... quem distribui os dons sobrenaturais da sabedoria, do conhecimento e da compreensão a pastôres sábios, e principalmente a seu Vigário na Terra... É êle quem, mesmo invisível, preside aos Concílios da Igreja e os dirige... Quando os sacramentos da Igreja são administrados em ritos externos, é êle quem produz seus efeitos nas almas”.

O C A M I N H O

A Igreja Católica, em virtude das complexas vicissitudes por que passou, sabe que a consciência cristã, para percorrer o Caminho de Cristo indicado pelos Evangelhos, precisa de três meios: inspiração divina, autoridade material e direção espiritual.

Pelo primeiro São Pedro revogou os antigos preceitos de alimentação (*Atos*, 1.^o). Pelo segundo a Igreja resolveu a questão da circuncisão (*Atos*, 15). Pelo terceiro se resolvem os casos de consciência cuja história é longa.

O século IV, por exemplo, foi uma idade de ouro para a teologia moral, com o aparecimento de mestres como Gregório de

Nissa (m. 395), Santo Ambrósio de Milão (m. 397) e São João Crisóstomo (m. 407).

Coube aos teólogos escolásticos o fazerem uma síntese da ética racionalista de Aristóteles com a Vontade de Deus revelada nas Escrituras. A responsabilidade moral foi concebida como atributo objetivo e inalienável, da natureza humana, ligado intrinsecamente à Verdade e à Bondade, e portanto à Finalidade Suprema de Deus. O *dever*, na consciência, é tão objetivo, real e suscetível de medida, quanto o *preciso* na gravidade física.

O maior dos escolásticos foi São Tomás de Aquino (1225-1274). Teologicamente, a segunda parte de sua *Summa Theologica* é a sistematização dos dois mandamentos fundamentais de Cristo, a respeito de Deus e de nosso próximo (Mateus, 22:37-40). Filosoficamente, é uma tentativa de considerar as virtudes e vícios humanos de acordo com a concepção aristotélica dos hábitos (I II qq. 49:89; II II qq. 47-170). Mas, naturalmente, em se tratando da Lei de Deus, e ainda mais da Graça de Deus (I II qq. 90-114) e das virtudes teológicas da Fé, Esperança e Caridade (II II qq. I-46), o elemento teológico é predominante.

Um manual típico da teologia moral contemporânea usado pelos católicos americanos é o *Compendium Theologiae Moralis*, escrito em Latim por Timothy Barrett, S. J. (1862-1935). Baseia-se na obra de Luigi Sabetti (1839-1898), que já se baseara na obra do francês Jean Pierre Gury (1801-1866), e conta trinta e duas edições, adaptadas a condições diversas. Já a obra de Gury era uma hábil modernização da nona edição da obra de Santo Afonso de Liguori (1696-1787), que, por sua vez, fôra grandemente inspirada pela *Medulla Theologiae Moralis* do jesuíta alemão Herman Busenbaum (1600-1688). Busenbaum confessa que muito deve a Francisco Suarez (1548-1617) e Juan de Lugo (1583-1660) comentadores espanhóis de São Tomás. A combinação de princípios fixos, experiências históricas e prudência aliadas a uma percepção aguda de condições contemporâneas e locais, eliminou da “casuística” católica os elementos

da improvisação pessoal, os preconceitos nacionais e os costumes passageiros.

Especialmente a partir de Leão XIII (1878-1903), os Papas têm dado exemplos de direção moral nas crises domésticas, educacionais, sociais, econômicas, políticas e internacionais que assolaram o mundo nas últimas três gerações. A paganização do amor e do casamento, reveladas no divórcio, no amor livre, numa “eugenia” artificial, no aborto, na esterilização oficializada, na delinqüência infantil e numa arte pornográfica, — tudo isto foi encarado por Leão XIII na notável encíclica *Arcanum*, de 1880, e por Pio XI em 1930 com a *Casti Connubii*. O mesmo aconteceu com o problema da educação: a *Inscrutabili* de Leão XIII (1878) e a *Divini illius Magistri* (1931), de Pio XI, acusam a educação secular de falta de realismo. Pio XI insiste que a educação deve considerar o “homem completo e integral, alma unida ao corpo, de natureza una, de faculdades naturais e sobrenaturais, como a razão e a revelação o mostram, o homem decaído de seu estado original, mas redimido por Cristo”. Embora aprovando “uma cooperação progressivamente mais ativa da parte da criança”, e o banimento da “tirania e violência da sala de aula”, o Papa condena o sistema de Rousseau e o experimental, que tendem a fazer da criança “um escravo do orgulho cego com inclinações para a desordem”. O cristão que “pensa, julga e age de acôrdo com a razão iluminada pela luz sobrenatural do exemplo e do ensinamento de Cristo”, não é obrigado a “renunciar às atividades da vida terrena”, e ainda menos a “atrofiar suas faculdades naturais”.

As encíclicas *Rerum Novarum* (1891) e *Quadragesimo Anno* (1931), que tratam dos problemas sociais e econômicos, encaram o fato de “um pequeno número de homens muito ricos conseguirem subjugar as massas trabalhadoras levando-as a um estado pouco melhor do que a escravidão”. Pio XI precaveu o mundo tanto contra o “imperialismo econômico”, quanto contra o “não menos pernicioso e detestável internacionalismo, ou imperialismo internacional em assuntos financeiros, que afirma estar a pátria de um homem onde estão seus haveres”. Condenava

tanto o ateísmo quanto o “estatismo” comunista; mas encarecia um socialismo mitigado, cujos princípios podem ser conciliados com os dogmas cristãos.

No grande debate político do mundo moderno, a encíclica de Leão XIII, *Immortale Dei* (1885) afirmou verdades simples que constituem uma resposta suficiente à teoria liberal naturalista do Estado, e à prática totalitária contemporânea. A origem da sociedade está na natureza humana, cujo autor é Deus; portanto, toda a autoridade emana de Deus para o bem do povo. O mundo de hoje compreende melhor do que em 1885 que “é crime agir como se não houvera Deus”. E depois da triste experiência da tirania totalitária sobre os espíritos, está mais disposto a concordar que “à Igreja Deus entregou o encargo de prover e legislar tudo o que diz respeito à religião”. Na questão das relações entre a Igreja e o Estado, Leão repetiu o *Evangelho* e o ensinamento tradicional da Igreja Católica: “Cada autoridade é suprema em seu setor. Cada uma tem limites fixos, nos quais é contida. O que quer... que pertença... à salvação das almas ou à adoração de Deus está sujeito ao poder da Igreja... O que quer que pertença à ordem civil e política, está sujeito à autoridade civil”. Foi nesta encíclica também, que o Papa apelou, na linguagem de Santo Agostinho, para o princípio da tolerância religiosa: “O homem não pode crer senão por sua livre e espontânea vontade”.

Especialmente na questão da guerra e da paz, os últimos Papas ofereceram ao mundo um exemplo de direção moral. Já em 1889, num discurso ao Colégio de Cardeais (*Nortri Errorem*), Leão XIII os avisou de que “nada é hoje tão importante quanto afastar da Europa o perigo da guerra”. Embora admitindo que “é legal usar a força em defesa de nossos direitos”, insistia que “para os Estados, assim como para os indivíduos, a concórdia repousa principalmente sobre a justiça e a caridade”, duas virtudes das quais a Igreja, por ordem de Deus, “é mãe e guardiã”. No auge da Primeira Guerra Mundial, com seu resultado ainda indeciso, o Papa Bento XV, numa nota diplomática, *Dès le début* (1 de agosto de 1917) propunha sete “ba-

ses para uma paz justa e duradoura”: primazia da fôrça moral do direito, diminuição recíproca de armamentos, estabelecimento da arbitragem, verdadeira liberdade e acesso comum aos mares, perdão completo e recíproco dos prejuízos causados, restituição recíproca dos territórios ocupados, e resolução de questões territoriais, “levando em conta... as aspirações dos povos e... coordenando os interesses particulares com o bem-estar geral da humanidade”.

Durante a Segunda Guerra Mundial Pio XII propôs os “Dez Pontos de Paz”, que chamaram muita atenção. “Cinco Pontos”, foram propostos no sermão da noite de Natal (*Questio Giorno*) em 1939, e tratavam da paz internacional: e “Cinco Pontos” foram propostos em 1942 e se referem à paz nacional. Em ambos os casos fêz uma síntese de realismo e idealismo, de fatos contemporâneos e princípios imutáveis. Em ambos os casos o apêlo final é feito à soberania de Deus, e, depois, ao sentimento de responsabilidade moral, mais do que a um tratado ou lei nacional. Em ambos os casos, o Papa parte do mais aceito de todos os princípios modernos, isto é, que “tôdas as nações, grandes ou pequenas, poderosas ou fracas”, têm direito “à vida e independência” e que tôdas as pessoas têm direitos inalienáveis. Se a independência das nações deve ser garantida por métodos práticos, como o desarmamento progressivo e organização internacional, a liberdade do indivíduo exige o estabelecimento de um sistema econômico, em que as famílias possam encontrar estabilidade e segurança.

Todos os homens de boa-vontade, e ainda mais, todos os homens de convicções religiosas, sob a ameaça comum do caos mundial, sentem necessidade crescente de uma forma qualquer de colaboração. Os Papas contemporâneos têm sentido essa necessidade. Em seu primeiro discurso público, o Papa Pio XII referiu-se com simpatia “àqueles que não pertencem à Igreja Católica”. Novamente, na encíclica *Summi Pontificatus* (sôbre a Unidade da Humanidade), referiu-se “àqueles que, embora não pertençam ao corpo visível da Igreja Católica, ainda assim exprimem nobre e sinceramente sua aprovação a tudo que os

une a nós no amor à Pessoa de Cristo ou na crença em Deus... As... privações da hora presente... fazem com que todos os que crêem em Deus e em Cristo participem da consciência da ameaça comum, do perigo comum”.

No sermão de Natal de 1940, o Papa orou em conjunto com “todos aqueles que reconhecem Cristo como seu Senhor e Salvador”. Em 1941, falou em “um empreendimento universal para o bem comum, que requer a colaboração de toda a cristandade para a reconstrução social em moldes religiosos e morais”. Em 1942, implorou “a todos os que são ligados... pelo laço da fé em Deus... a se unirem e coloborarem para a renovação da sociedade em espírito e verdade”.

A iniciativa papal em bem receber a colaboração de todos os cristãos para restabelecimento da razão e da justiça na política e na economia nacionais e internacionais foi secundada pelo episcopado e pelos leigos católicos de todo o mundo. Na Inglaterra, sob a chefia entusiástica do falecido Cardeal Hinsley, o movimento católico “Espada do Espírito” agiu em colaboração íntima com as autoridades das Igrejas Anglicana e Livre, no movimento da “Religião e Vida”. A 28 de maio de 1942, emitiu-se uma notável Declaração Conjunta sobre a cooperação cristã dos líderes das diversas Igrejas que haviam participado dos dois movimentos. Falava da “obrigação inelutável... de manter a tradição cristã e agir em conjunto... na resolução de problemas sociais, econômicos e cívicos”. O terreno da cooperação era definido como “as linhas amplas da política social e internacional”; e exprimia a esperança de que os dois movimentos “trabalhassem paralelamente no terreno religioso, e conjuntamente no terreno social e internacional”.

Na Austrália, em junho de 1943, uma declaração em conjunto foi emitida pelos arcebispos católico e anglicano de Sydney. Observava que “todos os que professam a fé cristã, sem comprometer suas doutrinas particulares, possuem, no amor e na caridade, um terreno comum ao qual todos os cristãos devem aderir”. Esses princípios incluem idéias gerais sobre a soberania de Deus, sobre a dignidade e o dever da criatura, a obrigação

de obedecer à “lei de Deus impressa na natureza humana” e “à lei positiva de Deus contida nos Mandamentos e nas Escrituras, fiel e continuamente interpretadas pela Igreja Cristã”.

No Canadá, uma reunião conjunta realizada em Toronto, em junho de 1943, propôs que se fizesse comparecer, em qualquer futura Conferência de Paz, um “Bloco dos Crentes”. Nos Estados Unidos, a 7 de outubro de 1943, emitiu-se uma declaração sôbre a paz justa, composta de sete pontos aceitos pelos representantes católicos, protestantes e judeus. Êsses sete pontos incluem a declaração de que os “Estados e a sociedade internacional estão sujeitos à soberania de Deus e à lei moral”; e proclama os direitos do “homem feito à imagem de Deus”, de “todos os povos grandes ou pequenos”, de “minorias étnicas, religiosas e culturais”; e a necessidade da “organização de instituições internacionais”, da “colaboração econômica internacional”, e do “equilíbrio e ordem social”.

Êsses gestos de caridade cristã e essas expressões de esperança social não alteram o isolamento dogmático e litúrgico da Igreja Católica. A colaboração para renovação social não significa comunhão de fé, nem comunicação sacramental para a renovação sobrenatural, “*communicatio in sacris*”. Os movimentos protestantes que participam da “Reunião da Cristandade” partem da premissa de que a unidade da Igreja é um ideal ainda a ser alcançado por colaboração coletiva e individual. A Igreja Católica acha que isso é um fato consumado pela constituição da Igreja estabelecida, de uma vez por tôdas, por Jesus Cristo. Os bispos, sucessores dos apóstolos, sob a primazia do sucessor de Pedro, constituem, do ponto de vista católico, um centro perpétuo de unidade que nenhum desmembramento na periferia de fiéis pode afetar. A unidade não deriva de um acôrdo entre os cordeiros, mas sòmente de uma designação do pastor. A “Reunião” assim deve ser considerada como a volta dos cordeiros ao rebanho (João, 10:1-16; 21:15-17).

A V E R D A D E

No primeiro sermão depois da descida do Espírito Santo, São Pedro não falou apenas da fé; mas, citando a profecia de

Jesus de que ocorreriam “milagres e sinais e maravilhas”, deu testemunho do fato histórico da Ressurreição e da efusão do Espírito Santo. Terminou com a conclusão lógica: “Varões da Judéia e todos os que habitais em Jerusalém, seja-vos isto notório... saiba a casa de Israel com a maior certeza que Deus o fez não só Senhor, mas também Cristo, a quem crucificastes” (*Atos*, 2:14-36). O mesmo diz São Paulo no seu primeiro sermão que também termina: “Seja-vos, pois, notório, irmãos, que por êle se vos anuncia a remissão dos pecados” (*Atos*, 13:16-38).

São Paulo foi um grande teólogo. É fácil deduzir de suas *Epístolas* um sistema teológico completo, usando seus conceitos sobre o Pai, o Redentor, a obra do Redentor, os Caminhos da Redenção (Fé, Sacramentos e Igreja), os frutos da Redenção (moralidade, asceticismo, perfeição cristã) e as últimas coisas que são a morte, “Parousia” ou Dia do Senhor, e o que vem depois.

O caráter geral da teologia cristã até fins do século III foi esboçado no *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*, pelo erudito protestante Adolf Von Harnack. A característica mais comum “que o cristianismo apresentou desde o princípio foi, segundo Harnack, a “unidade e a variedade”. É a característica do “Catolicismo, considerado como um todo... um “complexio oppositionum”. Compreende tanto a teologia moral quanto a dogmática, “uma mensagem crucial de fé e exigências éticas”. “A Graça nunca dispensou a recompensa”. A teologia cristã é igualmente ascética e mística: “Se os primitivos cristãos procuravam aliar o Espírito e a razão, faziam-no em virtude de sua energia moral e religiosa... A doutrina católica de “praecepta” e “consilia” existe quase desde o princípio da Igreja Gentílica.”

Harnack observa ainda uma insistência característica sobre razão e autoridade. São Paulo, observa êle, “tentou raciocinar sobre tudo sem no final das contas isso constituir para êle uma questão de sacrifício do intelecto”. Sempre invocou a “autoridade da palavra da Escritura... juntamente com a da Igreja”;

e tanto a autoridade da *Bíblia* quanto a da Igreja foram reforçadas “por meio de argumentos racionais”.

A primitiva teologia cristã era igualmente sacramental: “pois apesar da adoração cristã ser uma adoração do espírito e da verdade, os sacramentos são transações sagradas que atuam na vida, contendo o perdão dos pecados, a sabedoria e a vida eterna... os símbolos realmente transmitem à alma tudo o que significam... falar do pão e vinho como... do corpo e do sangue de Cristo era bem inteligível naquela época... Os dois mais sublimes espiritualistas da Igreja, a saber, João e Orígenes... os grandes teólogos do gnosticismo... pregaram todos o valor dos Sacramentos. A frase recente “Sacramenta continent gratiam” é tão ou mais antiga que a Igreja dos Gentios.

Em resumo, conclui Harnack: “O cristianismo é uma revelação que deve ser acreditada, uma autoridade que deve ser obedecida, uma religião racional que pode ser compreendida e provada. É a religião dos mistérios e sacramentos, a religião do transcendentalismo”. (*)

É certo que, quase desde o início, houve herejes. Os gnósticos Saturnius, Basiledes, Carpocrates e Valentim desejavam o “transcendentalismo” sem os “sacramentos”. Os Montanistas como Priscila, Maximila e, mais tarde, Tertuliano depositavam mais confiança na piedade pessoal e na “compreensão profética” do que na “autoridade que deve ser obedecida”. Outros, como Sibellius, Cleómenes, e mais tarde, Arius duvidaram do dogma da Santíssima Trindade.

No século IV, alguns dos mais elevados chefes da Igreja adotaram a heresia Ariana. Mesmo quando o Concílio realizado em Nicéia, no ano 325, definiu o dogma em palavras cla-

(*) — N. T. Todas as citações, nesta página e na anterior, são extraídas da obra de Von Harnack, traduzida para inglês por James Moffatt, sob o título *The Expansion of Christianity in the First Three Centuries*, vol. I, Nova York, 1904.

ras, filosóficas, “Um Senhor Jesus Cristo, Filho de Deus, nascido do Pai, nascido somente da substância (ousia) do Pai; Deus de Deus, Luz de Luz; Deus do próprio Deus; gerado, não criado; da mesma substância (homooúsios) que o Pai”, ainda restaram dúvidas. E terríveis lutas intelectuais encheram os seguintes cinquenta anos. Homens medíocres e moderados, querendo pôr a paz acima da ortodoxia, propuseram uma divindade mitigada para Cristo. Ele não seria da mesma substância que o Pai, mas seria como o Pai: não seria “homooúsios”, mas sim “homoiúsios”.

Nesta crise, um homem de extraordinários dotes morais, intelectuais e sobrenaturais, Atanásio de Alexandria (m. 373), compreendeu que a luta não era em torno de palavras como “*genomenos*” (criado) e “*gennomenos*” (gerado), “homoiúsios” e “homooúsios”, — mas sim sobre a alma da cristandade e o destino do mundo. Compreendeu que se Cristo fôsse apenas uma criatura e não o Criador do mundo, o cristianismo seria uma religião feita pelo homem, a Igreja um clube de debates ético-políticos e a vida cristã uma emoção piedosa. Apoiado pelo Papa Júlio (337-352), Atanásio venceu; e oito anos depois de sua morte, em 381, o Concílio de Constantinopla ratificou a definição de Nicéia.

Entretanto, surgia uma segunda dificuldade. Assim como os herejes arianos haviam atacado a Divindade de Cristo em nome da Escritura, assim também os Donatos cismáticos opuseram-se à autoridade jurídica da Igreja em nome dos santos direitos do indivíduo. Mas, novamente, um homem de extraordinários dotes espirituais e intelectuais veio em socorro da ortodoxia. As obras de Santo Agostinho (m. 330) deixaram profunda impressão na doutrina, na disciplina e na devoção cristãs. Ele é, talvez, mais conhecido por sua insistência sobre o dogma da necessidade da Graça; mas seu testemunho é igualmente importante para a primazia jurídica da autoridade Papal. “Aqueles que não amam a unidade da Igreja”, escreveu, “não podem ter o Amor de Deus (caritatem); isto é, somente na Igreja Católica é recebido o Espírito Santo.” A unidade essencial da Igreja

reside nessa posse do Espírito Santo, e, portanto, num laço espiritual; mas a êste laço espiritual deve corresponder uma organização jurídica com chefia visível, uma vez que, em caso de dúvida, é preciso haver uma côrte final de apelação, na Sé Apostólica: “si opus fuerit ad Sedem Apostolicam scribere ut... communi omnium auctoritate... firmetur” (*Epist.* 250). O Papa é o Bispo da Sé Primeira, “in qua semper Apostolicae Cathedrae vigit principatus” (*Epist.* 43).

Para completar o quadro do catolicismo era necessária uma terceira decisão. Tinha de ficar estabelecido que, desde que a unidade jurídica da Igreja era da vontade de Seu Fundador Divino, tal organização jurídica seria tão inseparável do Espírito Santo, quanto a natureza humana do Filho de Maria do Verbo Divino.

A vitória sôbre o espírito divisionista da heresia de Nestório de Constantinopla foi em grande parte obra de Cirilo de Alexandria (m. 444), encarregado em 430, pelo Papa Celestino, de ameaçar o heresiarca Nestório com a excomunhão. Cirilo defendeu os postulados — de que, quando o “Verbo se fêz carne”, a “Divindade e a humanidade constituíam *um* Senhor Jesus Cristo, por concorrência inefável”; de que o “corpo que experimentou a morte era o do próprio Deus”; de que a mulher que dera Jesus Cristo à luz era literalmente Mãe de Deus (theotokos). Essa doutrina foi definida no Concílio de Éfeso em 431. Sòmente quando isto ficou estabelecido, se pôde compreender que, por humana que fôsse sua organização jurídica, a Igreja era tão “misticamente” unida a Cristo, quanto Cristo por hipostase com o Verbo Divino. Cirilo exprimiu magistralmente a comunhão da Igreja com Deus em seu *Comentário sôbre o Evangelho de São João* (*Patrologia Graeca*, vol. LXXIV):

“Ao recebermos o Espírito Santo, tornamo-nos participantes da natureza divina (col. 545)... Êle reúne nossos muitos espíritos distintos numa unidade, e os faz uma unidade espiritual... a unidade do Espírito Santo com o servo de Deus, do corpo e do Espírito... ao Senhor pela fé e pelo batismo. Na verdade, se o Espírito Santo habitar em nós, o Pai será Deus

dentro de nós, e por Seu Filho unirá consigo aquêles que receberam o Espírito Santo (561)... Cristo nos une com Deus Pai; como homem, êle nos une a si, e como Deus, nos une a Deus... Pois quando recebemos dentro de nós, em corpo e espírito, o verdadeiro Filho que está substancialmente unido com o Pai, temos a glória de participar da natureza divina e com ela comunhar" (563).

Quando morreu Cirilo de Alexandria (444 A. D.), o sistema dogmático católico tinha, praticamente, atingido sua maioridade. As grandes unidades eram apreendidas claramente por tôda a massa de fiéis: a unidade de três Pessoas distintas numa só e única natureza divina; a unidade "hipostática" das duas naturezas, a humana e a Divina, na pessoa única de Cristo; a unidade "mística" de Cristo, com a Igreja como cabeça e corpo; a unidade jurídica da Igreja nos vários países sob a primazia visível da autoridade Papal.

Por ocasião da morte de Cirilo esta autoridade estava nas mãos do Papa Leão, o Grande (440-461 A. D.). A autoridade de Leão era aceita tanto pelo Imperador do Oriente quanto pelo do Ocidente. No Concílio de Calcedônia, reunido em 451 e a que compareceram 600 bispos, quase todos do Oriente, não houve dúvida em aceitar o delegado do Papa Leão como Presidente do Concílio, nem em reconhecer autoridade sobre tôda a Igreja na carta dirigida por Leão ao patriarca de Constantinopla: "É a fé dos Pais da Igreja e dos Apóstolos. Assim cremos todos... Por Leão, Pedro falou". (Mansi, *Conciliorum Collectio*, vol. 6, col. 971).

Os Papas que se sucederam pretenderam exercer a autoridade dogmática de Leão, mas nem todos os Bispos imitaram os reunidos em Calcedônia. Seis séculos depois, em 1054, quase todos os Bispos do Oriente negaram-lhe obediência; e antes de decorrerem mais cinco séculos, a Revolta Protestante triunfava em várias nações da Europa Setentrional. O segundo Concílio de Constantinopla (553), que confirmou os quatro primeiros, o terceiro de Constantinopla (680-681) que condenou a heresia do Monotelitismo; o segundo de Nicéia (787), que condenou os

iconoclastas, são aceitos tanto pela Igreja Ortodoxa quanto pela Romana, como ecumênicos. Os Concílios reunidos em Latrão em 1123, 1139, 1179, 1215 e subseqüentes não são aceitos pelo Oriente, apesar de terem Patriarcas seus assistido aos de Lyon em 1245 e 1274, aos de Viena em 1311 e 1313, e às sessões realizadas em Florença do Concílio de Basiléia em 1439.

No século XIII foi sistematizado o conjunto de dogmas definidos nos grandes Concílios. Deve-se essa tarefa ao gênio de São Tomás de Aquino (1225-1274). Inspirado na concepção de São Paulo de que Deus pode ser conhecido através de sua criação (*Romanos* 1:20), São Tomás argumenta desde a origem, causalidade, contingência, imperfeições e finalidade dos seres criados, até a existência de um princípio não criado, de um Ser cuja essência é existir, um Ser cujo nome próprio é “Eu Sou o que sou” (*Êxodo*, 3:13), um Ser que é o Deus uno, verdadeiro, bom, infinito, eterno e imutável (*Summa Theologica*, I qq. 1-13). A análise tomística da Sabedoria, Amor e Poder Divinos (qq. 14-26) prepara para as especulações sobre o dogma da Santíssima Trindade (qq. 27-43). O Verbo, “Logos”, a Segunda Pessoa, é imaginada como “concebida” pelo Pai, assim como um conceito, uma idéia, é concebida pela inteligência humana; somente, é claro, o Verbo Divino não pode ser um fenómeno passageiro, acidental que “acontece”, mas tem que ser uma Pessoa Eterna, duradoura, que *é*. O Espírito Santo é imaginado como “agente”, tal qual o amor humano; somente o processo é eterno, pois se trata de uma Pessoa duradoura.

A terceira parte da *Summa* trata de Cristo — Caminho, pelo qual os homens alcançam a Beatitude em Deus. São Tomás trata de tôdas as questões levantadas nas discussões que levaram às definições de Nicéia, Éfeso e Calcedônia, com um alcance filosófico mais amplo e profundo do que o revelado nos debates anteriores. Trata primeiramente da natureza da união do “Verbo” com a “carne” (III, q. 2) e depois, da Pessoa Divina (q. 3), da natureza humana (qq. 4-6), dos atributos humanos de Cristo na obtenção da Graça (qq. 7-8) e do conhecimento (qq. 9-12); e finalmente das conseqüências misteriosas dessa União, em re-

lação a assuntos como o sacerdócio de Cristo (q. 22) e seu papel como Mediador (q. 26).

Em seguida, São Tomás examina, à luz dessas idéias teológicas, a história evangélica do nascimento de Cristo da Virgem Maria (qq. 27-34) e os primórdios de Sua vida (35-39); Sua vida pública de ensinamentos e milagres (40-45); Sua paixão e morte (46-52); Sua ressurreição, ascensão e posição à mão direita do Pai (53-59).

Cristo é um Caminho não somente em si, mas também nos Sacramentos que instituiu (66-83). Quando escrevia sobre os santos Sacramentos morreu o “angélico” Doutor. A análise da Penitência ficou apenas esboçada.

Depois de São Tomás surgiram esclarecimentos complementares sobre a doutrina católica. Ao Concílio de Trento (1543-1563) coube a tarefa especial de resolver as dificuldades dogmáticas levantadas pelos reformadores em relação ao Pecado Original (Sessão V), à Justificação (VI), aos Sacramentos (VII), e especialmente à realidade da presença divina na Eucaristia (XIII) e no Santo Sacrifício da Missa (XXIII). No Concílio do Vaticano (1869-1970), as questões mais amplas do racionalismo moderno tiveram de ser consideradas (Sessão III); e em face da multiplicação das seitas cristãs, a Primazia da Jurisdição papal e sua Infalibilidade em matéria de fé ficaram claramente definidas (IV). Outra decisão dogmática foi tomada no século XIX: a definição por Pio IX (1848-1878) da Imaculada Conceição da Virgem Maria, isto é, sua isenção do Pecado Original. Neste assunto rejeitou-se a opinião de São Tomás.

Outras definições menos importantes da escolástica tomística se deram, provocadas pelo ressurgimento intelectual do século XVI e pela necessidade de combater a Reforma. Exemplos notáveis desse ressurgimento são os jesuítas Francisco Suarez e Luís de Molina (1535-1601). As *Disputas Metafísicas*, de Suarez, publicadas em 1597, foram chamadas de “clímax de dezesseis séculos de especulação filosófica cristã”, e suas obras sobre a alma (*De Anima*) e sobre Leis (*De Legibus*) são marcadas pelo realce dado à consciência e responsabilidade indi-

viduais, que originou a moderna investigação psicológica, científica e política. A obra de Molina sôbre a *Harmonia do Livre Arbítrio com a Graça* (*Liberi Arbitrii cum Gratiae donis... Concordia*) acentua, ainda mais do que São Tomás, a liberdade da vontade humana.

A escolástica domina o pensamento do catolicismo de hoje, caracterizado por uma emancipação total da concepção neoplatônica que São Tomás combateu tão violentamente em sua luta com o averroísmo. No sistema averroísta, o homem não tem mais responsabilidade pela cultura e pela civilização do que Deus pela criação. Aceitando a idéia de um mundo criado pelo livre arbítrio do Criador, São Tomás considerava a existência humana em termos de progresso e de finalidade humanos e divinos. E analisando a inteligência humana e a Revelação da Redenção, considerou o homem o maior valor da criação. Deus preferiu, por sua própria vontade, criar causas ativas e livres. O Criador de uma tal natureza humana, livremente, escolheu um meio, um modo sobrenatural de a natureza humana poder alcançar um destino mais elevado do que é possível compreender.

São Tomás não salvou o homem só da servidão da necessidade averroísta e avicenista; salvou também a autonomia da filosofia humana, dando à razão humana o que lhe pertence, e à Revelação Divina o que é devido à Revelação. Introduziu um otimismo na consideração da inteligência humana, que tornou o modo de pensar católico moderno imune a tôdas as formas de pessimismo filosófico e teológico. Êsse otimismo foi canonizado pelo Concílio do Vaticano, na definição formal do poder natural da razão humana em alcançar um certo, se bem que incompleto, conhecimento de Deus, mesmo anteriormente à Revelação.

Reconhecendo, por outro lado, que o homem, a natureza e a razão são homem criado, natureza criada e razão criada, devendo seu ser e todos os seus predicados a Deus, o pensamento católico moderno se encontra igualmente imune do excesso de otimismo perfilhado pelos humanistas do Renascimento, do racionalismo do século XVIII e do positivismo contemporâneo. A filosofia católica aceita o poder que tem a razão de alcançar a

verdade universal e necessária de princípios básicos, e o poder da consciência de alcançar as obrigações universais e moralmente necessárias da lei natural.

Outro aspecto do pensamento tomístico é importante em relação ao totalitarismo contemporâneo. São Tomás insistiu em que a alma do homem tem vida própria; vida não é só para o corpo, e ainda menos somente para a sociedade. Êste fato, que tem raízes na consciência de todos os homens, lhes confere uma dignidade superior a qualquer coisa da natureza. Essa consciência, por sua vez, é a raiz do livre arbítrio humano, e, portanto, da responsabilidade moral. Essa convicção da responsabilidade humana tornou o pensamento católico impenetrável às simplificações do materialismo moderno. Deu também ao sistema intelectual católico uma base para a defesa da lei e da liberdade, do progresso e da democracia, contra a tirania e os excessos, base essa que é dificilmente encontrada nos sistemas totalitários ou liberais que surgiram desde a desintegração da síntese filosófica da Idade-Média.

... E A VIDA

Enquanto o “arrependimento” e a “crença”, o Caminho e a Verdade, o Código e o Credo, a Teologia Moral e a Dogmática formam as margens e dão direção ao rio da vida católica, a corrente é uma confluência de “realização” e “promessa”, de “vida e graça”, de evolução histórica e vida metafísica. A Igreja Católica é uma comunidade visível em comunhão invisível com Deus.

Como comunidade visível de homens e mulheres, a Igreja tem tido uma vida igual à de qualquer outra comunidade; e apresenta hoje vestígios de tôdas as crises que foi obrigada a enfrentar.

O mundo em que Jesus pregou o seu reino era de civilização romana, cultura grega e religião hebraica; e ainda hoje o *Codex da Lei Canônica*, os manuais da filosofia escolástica e partes da liturgia católica estão impregnados dessas influências antigas. Hobbes, no século XVII, viu nos Papas os “espectros” dos Imperadores romanos: Paul Elmer More encontrou na teo-

logia do Concílio de Calcedônia conceitos da filosofia helênica; e hoje em dia, ninguém pode apanhar um missal ou breviário sem sentir que a adoração e a oração da Igreja continuam as da Sinagoga. Os católicos são, como disse Pio XII uma vez, “semitas espirituais”. Rejeitando a alegação de que o cristianismo “puro” fôra “contaminado” pelo helenismo, latinismo e mosaísmo, os católicos afirmam que o cristianismo apostólico “cresceu” organicamente, como cresceu seu Fundador, em “sabedoria, e idade e graça” (Sophia, helikia e charis. Lucas, 2:52). Os católicos recordam a parábola do grão de mostarda (Mateus, 13:31-32); e o que nosso Senhor disse sôbre estar “com” a Igreja até a “consumação dos séculos” (Mateus, 28:20).

As invasões dos bárbaros, depois de séculos de perseguições romanas, depois de muitas crises morais, intelectuais e espirituais, depois dos não menos ameaçadores anos de favor imperial, sobrecarregaram as energias humanas da Igreja. Não obstante, os “bárbaros” contribuíram enormemente para a vida cristã, revigorando aquêles elementos de sentimento e fantasia que a um católico parecem ser tão legitimamente humanos, e, portanto, tão abençoados por Deus, quanto a inteligência, a consciência e o paladar. O humanismo do século XII, misto de rudeza teutônica e ternura céltica, contrasta vivamente com o humanismo neoclássico do século XV. Os católicos reconhecem em Walther Von Der Vogelweide e em Wolfram Von Eschenback, criador do Passifal; em Hildebert de Lavardin e John de Salisbury; em St. Bernard e Hugh de S. Victor, em Abelardo e Heloísa, tanto quanto em Marsílio Ficino e Pico Della Mirandola; Nicolau de Cusa e Conrado Celtas, Thomas More e Reginald Pole, Rafael e Miguel Ângelo — filhos gerados no mesmo ventre fecundo. Quando o espírito do tempo mudou do humanismo para a escolástica e o constitucionalismo, a Igreja temeu apenas os exageros. A cultura católica medieval foi representada pelo autor da *Vita Nuova*, *Divina Comédia Convívio* e *Monarquia*, o afirmador de todos os valores materiais, mentais e místicos de arte, filosofia e religião; o defensor de tôdas as instituições fundamentais — lar, escola, Estado e Igreja; aquê

que se recusou a dividir o que Deus unira — razão e Revelação, natureza e Graça, consciência e Lei; e o que qualquer ser humano equilibrado pode manter unidos — ardor e ordem, amor e sabedoria, direitos individuais e deveres de comunidade.

A cristandade medieval foi criação da Igreja Católica. Como qualquer outra época, teve seu lado trágicamente humano, suas violências feudais e suas tensões sociais. A história da Inquisição relata episódios terríveis de crueldade impiedosa. Houve o pessimismo “Agostiniano”, que pode ter dado demasiado valor ao asceticismo físico, e, durante muito tempo, pouco valor aos objetivos sociais da vida econômica e política. Não obstante, a ilusão do Renascimento após a “Idade das Trevas” foi dissipada. Em uma das suas mais recentes obras, o erudito e brilhante M. G. Cohen, *La Grande Clarté du Moyen Age* (New York, 1943), resumiu a conclusão da mais recente investigação: “A única treva sobre a Idade-Média é a nossa ignorância a respeito dela”. Não poderia ter havido falta de amor à verdade, à beleza e à bondade, numa época que produziu as catedrais, as universidades e os santos dos séculos XII e XIII. Numa época em que os bispos lembraram aos reis que êstes estavam sob a lei de Deus, e em que um monge lembrava ao Papa que êle devia governar pela razão e não pelo arbítrio, havia pouco perigo de uma tirania totalitária. A maioria dos movimentos modernos, nominalismo, humanismo do Renascimento, protestantismo, classicismo, racionalismo, materialismo e finalmente totalitarismo, aos olhos dos católicos, parecem constituir apostasias da dura busca da integração mental, moral, religiosa e social. Não era o interesse de Occam do indivíduo visível, concreto, que estava errado, mas sim a negação da sua natureza igualmente real e universal, embora invisível. Não foi a afirmação do humanismo, mas apenas a negação do sobrenatural que demonstrou ser perigosa. Mesmo o protestantismo, diz o católico, significa um sacrifício do todo em nome da Graça e Onipotência Divinas, da cristandade em nome do nacionalismo, e finalmente, da Igreja em nome do Estado.

A Igreja já provou bastante freqüentemente que não despreza os clássicos, a razão, a matéria, a nação, nem o Estado; mas vê com desconfiança um classicismo, um racionalismo, um materialismo, um nacionalismo e um Estatismo que interpretaram mal tanto a condição humana quanto a Revelação Divina, a realidade espiritual, a fraternidade humana e os inalienáveis direitos das pessoas. E ela se oporá no futuro, como fêz no passado, a qualquer interpretação parcial da vida humana.

Mais ainda, sua vida não é a de uma comunidade humana em vias de ser “realizada”; é uma vida “oculta com Cristo em Deus”; a “promessa” da Vida Eterna, que é a graça santificadora; a comunhão da alma com Deus, que é a finalidade de todas as coisas. Em suas Ordens e Congregações Religiosas de Beneditinos, Cartuxos, Cistercienses, Carmelitas, Trinitários, Franciscanos, Dominicanos, Ursulitas, Jesuítas (sem mencionar outras fundações mais modernas) — a vida de comunidade e comunhão é perfeitamente realizada. Prodígios de esforço missionário e educacional se realizam todos os dias por homens e mulheres que alegremente renunciaram aos prazeres e prêmios da vida comum, pelo “cêntuplo” de paz espiritual e a promessa de vida eterna (Mateus, 19:29).

Nem todos os monges e freiras são santos; e nem todos os santos católicos foram humanistas integrais. Mas a média dos católicos tende a pensar que, se depois de todos êsses séculos de adoração em espírito e verdade, de contemplação e meditação, de preces, ações de graças, pedidos e oblações a Deus, a natureza humana demonstra ainda evidências da mancha do pecado original, então nenhum “mundo de amanhã” tem probabilidades de ser um céu na terra. A Igreja Católica vive no presente mas não fica parada. À luz de sua história e com a fôrça de sua santa causa, vai sempre para diante cheia de esperança, como um navio que, em pleno oceano, é guiado por estrêlas visíveis a portos humanos e divinos ainda não visíveis.

PROTESTANTISMO

Por

JOHN ALEXANDER MACKAY

É um fato impressionante, se bem que triste, que a religião cristã, a mais influente e ativa das grandes religiões da humanidade, tenha sido representada nos últimos 400 anos por três ramos distintos: a Ortodoxia Oriental, o Catolicismo Romano e o Protestantismo. Esses ramos, embora provenham de um tronco comum e tenham a mesma essência cristã, diferem um do outro em pontos muito importantes.

O ramo que mais recentemente se formou é conhecido pelo nome genérico de Protestantismo. Deve sua forma eclesiástica, sua forma de confissão e sua atitude espiritual à tentativa feita no século XVI para dar ao cristianismo uma expressão mais adequada do que a existente naquela época. Esse esforço de restabelecer a religião cristã em sua glória primitiva é denominado comumente de "Reforma". Movimento revolucionário, tornou-se a origem de uma expressão nova do cristianismo. Devido a seu caráter variado, o protestantismo é de difícil definição. "Se pensarmos numa definição puramente histórica", diz Ernst Troeltsch, "logo reconhecemos que não pode ser formulada de imediato para o protestantismo todo." Do ponto de vista de seu interior religioso, entretanto, distinto do de sua variegada expressão exterior, o protestantismo pode ser prontamente definido.

Devemos considerar alguns fatores importantes ao empreendermos esse estudo. Embora o protestantismo surgisse em um dado momento e sob circunstâncias especiais, suas idéias e seu espírito não foram criação do século XVI. Remontam a uma grande antiguidade. Constituiu argumento dos reformadores protestantes, e continua a ser argumento de seus sucessores, o fato de os pontos religiosos importantes, que se começaram a acentuar naquele século, não constituírem descobertas de nova verdade, mas sim recuperações de verdade antiga. Os reformadores não

se consideravam descobridores, mas restauradores. Não pensavam em abrir caminhos novos, mas somente em reabrir velhos caminhos, as grandes estradas da verdade que no decurso da História haviam sido abandonadas. Desde o início, foi um movimento positivo, e não negativo.

É verdade que o termo “Protestante” sugere, à primeira vista, uma atitude negativa. Tem sido interpretado como atitude de pura dissensão de uma situação positiva. Nada podia ser menos adequado, histórica e etimologicamente, ao famoso “Protesto” apresentado na Dieta de Spira, em 1529, que deu o nome ao novo movimento religioso, do que essa interpretação. Os príncipes alemães e os representantes de quatorze cidades livres que haviam abraçado os princípios da Reforma religiosa não “protestaram” contra idéias; apareceram no papel de “protestantes” em virtude do estabelecimento de restrições à livre propagação de verdades que eram de caráter decididamente positivo. Além disso, etimologicamente, a palavra “protesto” significa desacôrdo somente em sentido secundário. A essência da palavra é “assegurar”, “afirmar” categoricamente. Ao entrarmos, portanto, no estudo do que é o protestantismo, devemos livrar nossos espíritos da idéia de que se trata de divergência negativa de uma situação positiva. A essência do cristianismo protestante é a afirmação, e não a negação.

Começemos por uma descrição histórica do protestantismo. Durante os quatro últimos séculos, o protestantismo exprimiu-se por dois modos principais: Clássico e Radical. Entende-se por protestantismo clássico os grandes sistemas de igrejas que, embora se revoltassem contra o estado a que chegara o cristianismo, conservaram um sentimento católico da Igreja. O protestantismo clássico, ou de Igreja, é representado pelas igrejas luterana, reformada e anglicana. Protestantismo radical é o termo usado para designar as chamadas “seitas” protestantes. Compreende grupos religiosos e escolas de pensamento religioso formados em volta de alguma tendência particular para a direita ou para a esquerda, que seus membros sentem ser a expressão da essência do cristianismo.

PROTESTANTISMO CLÁSSICO

O protestantismo clássico, para o qual se observa que todo o protestantismo se dirige firmemente no momento atual, apresenta certas características básicas comuns. Seus líderes, os reformadores do século XVI, proclamaram ao mundo que o movimento da Reforma não era *um* cisma da Igreja, mas um cisma *na* Igreja. Pretendiam ser herdeiros da tradição bíblica e dos Padres da Igreja Católica. Não eram sectários. Consideravam-se enviados para lutar por Deus e pela Igreja numa era de degenerescência. Contra a autoridade Papal, que no período medieval pretendeu jurisdição plena sobre toda a cristandade, invocaram o próprio Jesus Cristo e “um Concílio Geral de toda a Cristandade”. Invocavam as origens, contra os fatos desenvolvidos na vida do cristianismo. Proclamavam a onipotência redentora de Deus, tanto no que Ele fez pelos homens, quanto no que disse a respeito das relações dos homens para com Ele. Afirmavam que o cristianismo é, antes de mais nada, uma relação individual da alma com Deus, baseada na redenção definitiva que Deus realizou em Cristo e mantida pela presença constante do Espírito Santo no coração do cristão. Essa invocação era consequência da hierarquia religiosa do Cristo, da tradição Bíblica, e do sistema eclesiástico criado pela comunhão com o Espírito Santo por ocasião do Pentecostes.

1. *Luteranismo*. A primeira expressão do protestantismo clássico é o luteranismo. Por luteranismo compreendemos aquele modo particular e aquelas igrejas especiais que devem sua origem à atividade e ao espírito de Martinho Lutero. Igrejas luteranas são encontradas principalmente na Alemanha, nos Países Escandinavos e nos Estados Unidos. Seguindo seu fundador, preocupam-se profundamente com duas coisas principais: a vida da alma e a adoração do Santuário. A angustiosa preocupação de Lutero pelo problema do pecado, a sua libertação dramática dessa obsessão por meio da verdade bíblica da justificação pela fé, sua religiosidade e seu amor pelo canto, deixaram forte marca no luteranismo.

A função suprema da Igreja, segundo a concepção luterana, é que a Palavra de Deus seja dignamente pregada e que os Sacramentos sejam propriamente administrados. Na comunhão luterana, as questões de política e ordem sempre foram secundárias em relação à pregação do Verbo e à administração dos Sacramentos. O leigo desempenha sua função quando dá testemunho de Deus por uma vida santa e cumpre seu dever secular com vocação religiosa. A glória do luteranismo reside na interioridade espiritual que criou em seus adeptos. O destaque dado à fé, à liberdade e ao amor fraternal originou algumas das mais belas expressões de piedade cristã, tanto individuais quanto coletivas. Bach, príncipe dos músicos, foi fruto da tradição luterana.

A Igreja não é considerada pelos luteranos como responsável pela ordem secular. Eles sempre sustentaram que não se devia tentar aplicar a lei do amor ao reino da política. Devido ao pecado original, a ordem política não funciona, nem poderia fazê-lo, segundo as leis de Deus. Em consequência dessa atitude, desenvolveu-se no luteranismo o que pode ser considerado como separação infeliz entre a Igreja e a sociedade secular. A esta última se permite o desenvolvimento segundo suas próprias leis. A Igreja não se sente obrigada a estabelecer regras ou influir na política do Estado. Somente exige inteira liberdade para pregar o Verbo, conceder os Sacramentos e para os seus membros, a fim de que possam levar sua vida religiosa em paz e tranquilidade.

Embora seja inteiramente falsa a idéia de que cabe a Lutero a principal responsabilidade pelo nazismo de Adolfo Hitler, é verdade que o afastamento tradicional do luteranismo dos negócios públicos da Alemanha facilitou à sociedade e ao Estado daquele país o desviarem-se das diretrizes cristãs. Constitui, pois, um fato grandemente importante na história protestante estar a grande Comunhão Luterana, tanto na Europa como nos Estados Unidos, começando a encarar sua responsabilidade social de uma outra maneira.

2. *Calvinismo*. Ocupando o segundo lugar em ordem cronológica, e o primeiro em ordem de influência e em número

de adeptos no mundo protestante de hoje, encontra-se o calvinismo, ou, como também é chamado, não-conformismo.

O cristianismo reformado originou-se com João Calvino, que procurou reformar o cristianismo existente de modo a assemelhar-se ao cristianismo original. Calvino, francês de origem, foi o único homem de seu tempo que rivalizava com Erasmo como humanista. Atendendo a profunda vocação religiosa, nas palavras de seu discípulo Beza, “renunciou a todos os outros estudos e dedicou-se a Deus”. Por meio de seus livros sobre teologia, especialmente *As Instituições da Religião Cristã*, e de suas atividades como pregador, conferencista e organizador da igreja em Genebra, onde se estabeleceu quando foi exilado da França, Calvino tornou-se uma das figuras mais revolucionárias de todos os tempos. Mais do que qualquer outro homem de sua época, salvou a Europa de um desastre. Enquanto o ex-monge Lutero se preocupava com a alma e sua salvação, Calvino, ex-humanista leigo, se dedicou à verdade e doutrina de Deus. Foi um homem intoxicado pela idéia de Deus. Sentindo-se herdeiro de toda a tradição cristã, tal como é expressa na *Bíblia* e pelos grandes Padres da Igreja, Calvino tornou-se o arquiteto do mais poderoso e maciço sistema de teologia da história do protestantismo, o correspondente protestante da grande *Summa* de Tomás de Aquino. Entretanto, e bem significativamente, como que demonstrando o senso de continuidade de Calvino com o passado cristão, as suas *Instituições* são essencialmente um comentário sobre o Credo dos Apóstolos. Esse fato revela como o próprio Calvino se achava ligado à primitiva fé cristã. Foi, além disso, o arquiteto de uma estrutura eclesiástica destinada a exercer profunda influência sobre a história política da Europa e do mundo ocidental.

A teologia de Calvino realça vários pontos importantes: a religião não existe para a felicidade pessoal nem para a utilidade pública; existe para a adoração e o serviço de Deus. Serve melhor ao homem, quando coloca Deus em primeiro lugar. A doutrina cristã tem por fonte unicamente a *Sagrada Escritura*, que é a “regra infalível da fé e da prática”. O critério pelo qual se

deve julgar uma posição doutrinária é a influência que ela exerce sobre a vida, pois a “verdade existe em relação com a bondade”. A doutrina pura deve corresponder uma vida pura por parte de todos os que a professam. Nas palavras de um compêndio de doutrina calvinista, *Catecismo de Westminster*, “O objetivo principal do homem é glorificar a Deus e encontrar satisfação Nêle”. O cristão que assim vive, desenvolve em sua vida um asceticismo muito especial, um “asceticismo-no-mundo”, que o leva a viver de acôrdo com Deus em contato com a ordem secular. Esse conceito determinou a atitude dos calvinistas em relação a obras e ministérios. O brasão de Calvino, um coração chamejante numa mão aberta, oblação da personalidade ao Deus vivo para o ofício do sacrifício, constitui o emblema da concepção não-conformista. Sua expressão artística é o famoso quadro de Rembrandt, *Os Sindicos*.

O protestantismo não-conformista tem em alta conta a responsabilidade da Igreja perante a ordem secular. A Igreja, nas palavras de Calvino, constitui “o esteio do mundo”. É a “santa comunidade que com sua vida deve demonstrar que Deus criou o mundo para testemunhar sua glória”. A Igreja cristã se compõe “de uma multidão dispersa por todo o mundo e que crê em Deus e Jesus Cristo; que é iniciada nessa fé pelo batismo; que confessa aceitar a verdadeira doutrina por meio da participação na ceia sagrada; que obedece à palavra do Senhor, e ao ministério que Cristo instituiu com a finalidade de o pregar”. (*Instituições*, IV, 17.) A administração da Igreja está nas mãos de um conselho formado de ministros e leigos, ministros que são “pastôres”, e leigos que são “superiores”. Para Calvino, o cisma é o pior mal que pode afetar a Igreja. “Quem quer que se afaste da Igreja”, disse êle, “nega a Deus e a Jesus Cristo.” Até o fim de sua vida, Calvino almejou a reunião da cristandade. Seu espírito ecumênico renasce, como veremos mais tarde neste estudo, com o renascimento da consciência ecumênica do mundo protestante de nossos dias.

A Igreja, entretanto, não está completa como instrumento da glória de Deus, quando se preocupa meramente em pregar o

Verbo, ministrar os Sacramentos, provocar a piedade cristã e prosseguir com suas instituições. Tem uma missão a cumprir para com a comunidade. O cristianismo reformado influenciou profundamente na vida cultural, política e social de vários países. Na Escócia, João Knox, grande discípulo de Calvino, estabeleceu uma escola ao lado de cada Igreja. Por ocasião da Guerra Civil Americana, a Igreja Presbiteriana fundou mais escolas que todas as outras Igrejas Cristãs. É igualmente digno de nota que, na Revolução Americana, só um clérigo assinou a Declaração da Independência: John Witherspoon, presidente presbiteriano do Colégio de Nova Jersey, hoje Universidade de Princeton. Também o primeiro órgão religioso a saudar a nova ordem foi o *Presbitério de Hanover*, na Virgínia. Releva notar ainda o fato histórico contemporâneo de o fascismo não aparecer em país algum onde o cristianismo reformado dominasse a vida religiosa. Karl Barth, famoso teólogo, sob cuja influência se organizou a Igreja da Confissão na Alemanha, enfrentando Hitler, pregou a volta ao cristianismo bíblico.

A influência calvinista sobre o pensamento é encontrada não só no conjunto de Igrejas Presbiterianas ou não-conformistas, mas também nas Igrejas Anglicanas, congregacional e batista. A influência calvinista é encontrada nessas igrejas, cuja política se baseia no presbitério, que corresponde à hierarquia das Igrejas Episcopais. As igrejas reformadas estão espalhadas pelo mundo inteiro e reúnem o maior número de cristãos protestantes.

3. *Anglicanismo*. Anglicana é a igreja da Inglaterra, que desde o reinado de Henrique VIII é oficial naquele país. Sua existência como entidade eclesiástica distinta seguiu-se a uma briga entre Henrique VIII e o Papa. A Igreja Anglicana deve seu espírito e caráter específicos não ao famoso monarca nem a algo relacionado com seu reinado, mas a grandes homens como Ricardo Hooker e Jeremias Taylor que, no reinado de Elizabeth, se tornaram os fundadores do anglicanismo como hoje o conhecemos.

A Igreja Anglicana sempre aspirou a ser, como disse T. S. Eliot, "um meio termo entre o Papado e o Presbitério", o que

é verdade, não só em sentido eclesiástico, mas também em sentido doutrinário. Desde o princípio de sua existência independente, o anglicanismo tem tido um sentimento intenso de sua continuidade em relação à Igreja dos Apóstolos. Este sentido de que “a Igreja de Cristo, que existia no princípio, existe e continuará até o fim”, — palavras de Richard Hooker no segundo livro de sua obra *Leis de Política Eclesiástica*, — tem determinado o espírito e a atitude do anglicanismo. Considerando-se extensão da Encarnação, e entre as igrejas oriundas da Reforma e as grandes igrejas hierárquicas de Roma e do Oriente, a Igreja da Inglaterra procura seguir uma “via média”. Já foi dito uma vez que é “uma Igreja Católica com elementos proféticos”. Seu objetivo não é revolucionar, mas permear. Tem procurado manter dentro de seu campo de ação todos aqueles que professam lealdade para com a Igreja, não levando em consideração seus diferentes pontos de vista em relação a questões específicas que não colidam com a lealdade anglicana. Embora o anglicanismo seja calvinista, de acôrdo com a doutrina expressa nos “Trinta e Nove Artigos”, considerações de ordem política e litúrgica, mais do que de ordem doutrinária, determinaram, de um modo geral, sua história e decisões. Considerando-se o anglicanismo dentro do quadro geral da doutrina e da vida protestantes, podemos observar que sua teologia, especialmente nos últimos tempos, tem dado grande importância à Razão, como suplemento necessário à Fé. Um certo asceticismo e um destaque da responsabilidade moral a fim de o cristão exercer autodisciplina são os traços característicos da piedade anglicana.

São dignos de menção alguns outros fatos referentes ao anglicanismo. Em plena comunhão com a Igreja da Inglaterra, estão a Igreja Episcopal da Escócia e a Igreja Protestante Episcopal dos Estados Unidos da América. De quando em quando, as igrejas pertencentes à família anglicana reúnem-se em assembléia em Lambeth, na Inglaterra, presidida pelo Arcebispo de Canterbury. Nessas ocasiões tomam decisões referentes à direção da Igreja Anglicana e de suas filiadas. Dentro do anglicanismo encontram-se, com efeito, três grupos de fiéis igualmente

dedicados: os evangelistas, que realçam a importância do Evangelho e dos grandes princípios da Reforma; os anglo-católicos, que realçam o elemento católico na tradição anglicana, a importância da sucessão apostólica e a Verdadeira Presença na Eucaristia; e os radicais doutrinários que procuram pôr-se de acôrdo com a cultura secular representada pela filosofia e pela ciência. Nesses últimos anos, a Igreja da Inglaterra, especialmente sob a direção do saudoso Arcebispo de Canterbury, William Temple, ocupou lugar de destaque no novo Movimento Ecumênico e na aproximação da Igreja das questões sociais. O caráter tolerante e a capacidade de mediação do anglicanismo ficou patenteado pelo fato de haver sido a Igreja Protestante Episcopal a única comunidade cristã dos Estados Unidos — além da Igreja Católica Romana — que permaneceu indivisa no fim da Guerra Civil Americana.

PROTESTANTISMO RADICAL

Por protestantismo radical, compreendemos os grupos cristãos ou escolas de pensamento religioso que se separaram pouco a pouco dos sistemas descritos acima, ou dêles se originaram. Êses grupos, que muito variam em tamanho e importância, constituem os “enteados” da Reforma. Por um lado, são de caráter não-conformista; por outro lado, salientando os elementos de importância vital do Corpo de Cristo, têm constituído, várias vêzes, o próprio “sal” do cristianismo. As “seitas” e o sectarismo na história do cristianismo protestante, especialmente nos Estados Unidos, têm tido um caráter decisivo e transformador. O espetáculo apresentado pela grande diversidade das comunidades protestantes, das quais existem mais de 250 sòmente nos Estados Unidos, levou o católico francês Bossuet a escrever sua famosa *História das Variações do Protestantismo*. No protestantismo radical, encontram-se dois tipos principais: o Evangélico e Humanista.

O *Tipo Evangélico* abrange todos os grupos, coletividades ou Igrejas, que têm existência própria dentro da família protestante, por um desejo sincero de dar testemunho da comunhão

cristã, forma de vida ou doutrina que, no entender de seus adeptos, obedece mais de perto à Vontade de Deus revelada na *Escritura Sagrada*. Sua paixão tem sido apreender e exprimir, na doutrina e na vida, o significado mais íntimo do aprendizado cristão. Sob a inspiração dessa paixão, têm aparecido periodicamente, na história protestante, Igrejas de cristãos “reunidos” ou comprometidos. A Igreja “Reunida” é uma seita cujos membros o são, não devido a relações de família ou razões convencionais, mas devido a seu compromisso pessoal para com Jesus Cristo e para com aquilo que a comunhão representa. A religião da Igreja “Reunida” tem sido caracterizada por um certo primitivismo em duplo sentido. É uma religião elementar, aquela espécie de religião que, nas palavras de William James, é “febre aguda” e não “hábito monótono”. Ao mesmo tempo, tem o desejo de adaptar a vida cotidiana ao padrão cristão primitivo. Na esfera da moral, a vida daqueles que pertencem à Igreja “Reunida” é caracterizada por um rigor severo, por vezes mesmo excessivo. Sua concepção de Igreja no significado clássico do termo é superficial. Para eles, a Igreja é essencialmente uma associação voluntária.

Protestantes dêsse tipo desempenharam papel decisivo na história política e religiosa desde a Reforma. Foram usados por Deus para manter vivos certos elementos de fé e prática cristãs. No terreno político, representaram papel importante, como por exemplo Roger Williams, que levou o Estado a garantir completa liberdade religiosa a todos os cidadãos. Têm sido os tradicionais defensores dos direitos do homem. O Partido Trabalhista Britânico, a princípio, recebeu seu principal apoio, das fileiras do não-conformismo religioso. Os batistas, os congregacionalistas, metodistas e quakers têm sido as mais representativas e importantes expressões evangélicas do protestantismo radical.

Os batistas, sucessores dos anabatistas, defendem a necessidade do compromisso religioso pessoal como requisito prévio para o batismo cristão. Constituem o maior corpo de cristãos protestantes nos Estados Unidos, e têm-se caracterizado, especialmente no Sul, por um grande fervor evangelista.

Os congregacionalistas devem sua existência separada a uma política que faz da congregação individual a unidade eclesial final. O congregacionalismo, tradicionalmente calvinista em teologia, exerceu influência decisiva na vida religiosa da Nova Inglaterra durante a época colonial, e deu origem às universidades de Harvard e Yale. Hoje em dia os congregacionalistas figuram entre os principais apoiadores do Movimento Ecumênico, e um número considerável dos espíritos teológicos dirigentes da América pertence à comunidade congregacional. Em política, os batistas também são congregacionalistas.

O metodismo originou-se com John e Charles Wesley, como movimento dentro do anglicanismo, e pretendia que todos os que se chamavam cristãos levassem a sério o seu encargo e vivessem vidas santas. Os metodistas constituem um grupo grande e influente no protestantismo mundial. Mais interessados na vida do que na doutrina, os metodistas freqüentemente tomaram a dianteira nas iniciativas de reformas sociais. O maior grupo eclesial do protestantismo é a Igreja Episcopal Metodista dos Estados Unidos.

Os quakers, ou Sociedade dos Amigos, pregam desde os dias de John Fox, fundador da sociedade, a verdade da luz interior da alma cristã como fonte de clarividência espiritual e guia para a vida cotidiana. Membros da Sociedade dos Amigos, tanto no Velho quanto no Novo Mundo, se têm caracterizado tradicionalmente por profunda paixão humana e preocupação social. Em tempo de guerra, são pacifistas que se dedicam integralmente a aliviar o sofrimento.

No mundo de hoje, essas quatro coletividades que começaram como Igrejas “reunidas”, com profunda consciência de “seita”, manifestam em sua sociedade a mesma comunhão que caracteriza as Igrejas protestantes da tradição clássica.

O Tipo Humanista do protestantismo radical tem-se preocupado sobretudo com a relação do cristão e da Igreja para com a sociedade secular. Uma de suas principais paixões tem sido aliar o cristianismo com os “homens de saber”, adaptá-lo à Razão e à cultura. Seus representantes têm sido geralmente indi-

víduos ou grupos de indivíduos originários de várias Igrejas, mais do que corporações religiosas de sentido eclesiástico. Abandonando a Revelação como guia supremo do pensamento, reconheceu a Razão como fonte da verdade. Sustentam que o mais alto papel da religião é animar a cultura, e têm procurado enquadrar o cristianismo dentro da cultura. Seu critério final da verdade religiosa não é a revelação cristã, mas alguma descoberta da ciência, algum princípio ou valor filosófico. Para os protestantes desse tipo “modernista”, a Igreja cristã tem sido pouco mais do que uma instituição sociológica. É uma das forças, talvez a mais alta, “dentre as várias forças espirituais e culturais que trabalham na mesma direção do bem final”. Alguns sugeriram mesmo que a Igreja é apenas “uma associação voluntária para realizar, aos domingos, o culto, de que algum setor da comunidade pretenda ser beneficiado”.

Essa expressão altamente materialista do protestantismo radical representa a aberração mais extrema da tradição cristã, cuja essência o protestantismo tem representado e representa ainda. Dentro do mundo protestante de hoje, a influência e o prestígio desse materialismo do espírito protestante estão em acentuado declínio. É importante, entretanto, considerarmos esse ponto de vista, a fim de ter uma concepção clara do alcance histórico do protestantismo. Desse modo estaremos preparados para um estudo básico de sua essência eterna, e dos novos e marcantes acontecimentos que constituem um dos principais fenômenos religiosos do século XX.

PONTOS ESSENCIAIS DE DOUTRINA

Da descrição histórica, passemos à interpretação teológica. Tentaremos, nesta seção, explicar a alma do cristianismo protestante. No meio das diversas manifestações do protestantismo na história, descobrimos certos pontos de importância fundamental, que, reunidos, constituem a essência da fé e da vida protestantes.

Autoridade Suprema da “Bíblia”. O protestantismo surgiu na história com a afirmação de que a *Bíblia*, as *Escrituras* do

Antigo e do Novo Testamentos, mais do que a Tradição ou a Igreja, constituem a suprema autoridade em todos os assuntos referentes à fé e prática cristãs. Essa afirmação era dirigida contra a autoridade da Igreja Católica Romana, especialmente contra o Papado, que se tinha revestido da autoridade anteriormente exercida pelos Concílios Ecumênicos. Os reformadores protestantes declaravam que o conhecimento de Deus e de Sua Vontade provém do estudo da *Sagrada Escritura*. A *Bíblia*, que na Igreja medieval existia somente em versão latina, foi então traduzida do hebraico e do grego originários, para as várias línguas do Ocidente. Logo passou a ser estudada, não só pelos fiéis eruditos, mas também pela gente do povo. A premissa donde partiu essa tradução das *Escrituras* para os vernáculos da Europa, e mais tarde de todo o mundo, era, e continua a ser, que o Espírito Santo inspirador dos escritos sagrados conduziria as almas humildes ao conhecimento de Deus que lhes traria a salvação. A tradição, que passara a ser considerada como tendo a mesma autoridade que a *Bíblia* como fonte do conhecimento de Deus, e a Igreja, que se tornara a regra imediata da fé e suprema intérprete da Revelação, eram agora estudadas e julgadas à luz da *Bíblia*.

A restauração da *Bíblia* no pôsto de suprema autoridade religiosa que ocupara na Igreja primitiva, teve conseqüências de longo alcance sobre o pensamento e a vida protestantes. Uma das conseqüências diz respeito ao significado da Revelação Divina. A afirmação clássica é que Deus falou. Rompeu-se o silêncio eterno. Desvendou-se o mistério inescrutável. Há uma palavra do Senhor. A verdade existe. Essa verdade é redentora. Tomou a forma de grandes atos realizados por Deus em benefício do homem e de luminosas palavras que profetizaram essas ações e esclareceram o homem sobre a natureza e a vontade de Deus para a sua salvação. Estão registradas na *Bíblia* essas ações e palavras. A essência da *Bíblia*, a chave para a sua compreensão, é o Evangelho. O *Evangelho* é a *Boa Nova* do que Deus já fez pelo homem por intermédio de Cristo, e está pronto a fazer por qualquer pessoa que acredite no que ensinou Jesus Cristo,

o Salvador. Entretanto, só compreendem realmente a *Bíblia* e alcançam o conhecimento de Deus e de sua vontade redentora, aqueles que estudam a *Escritura Sagrada*, não devido a uma curiosidade intelectual, mas obedecendo a uma preocupação profunda de descobrir respostas certas às aflitivas questões relativas a Deus, ao pecado e ao destino.

Além disso, a verdade bíblica é verdade pessoal. Como livro que trata da redenção, a *Bíblia* tem todo o interesse em responder a uma pessoa que lhe vem com a pergunta: “Que devo fazer para salvar-me?” Essa pergunta é respondida pelo encontro entre Deus e o leitor sincero, de maneira tal que os séculos se desfazem dando lugar a nova redenção. E ainda mais: desde a hora do grande encontro, é na *Bíblia*, e por meio dela, que a alma cristã entra e mcomunhão com Deus. Também através da *Bíblia* a vontade de Deus é revelada ao cristão para seu comportamento na vida. A *Bíblia* é, portanto, não só a fonte suprema de nosso conhecimento de Deus e o supremo teatro onde se encontram Deus e o homem; é ainda o principal meio de nossa comunhão com Deus e o principal guia para a nossa conduta.

Para compreensão da verdade bíblica, a *Bíblia* deve ser interpretada em termos de classificações próprios dela só. Sendo um livro a respeito da redenção, isto é, sobre a revelação sobrenatural feita aos homens acerca de Deus como redentor, a *Bíblia* não pode ser compreendida em termos e formas de pensamentos que sejam alheios à pressuposição básica de que Deus se revelou como redentor de Israel. Básico para um verdadeiro entendimento da *Bíblia*, por exemplo, é o reconhecimento de que uma de suas categorias centrais seja um “pacto” entre Deus e sua gente, pelo qual Ele promete abençoá-la e ela promete fazer a sua Vontade. Além disso, sendo um livro sobre a redenção, a *Bíblia* só tem autoridade em sua esfera particular. Como documento material, deve ser estudada e examinada sob o mais rigoroso critério histórico e científico. Sofrendo tal exame, jorrou um rio de luz sobre a origem dos escritos bíblicos, como também sobre os elementos que entraram na religião de Israel. O que de importante existe na *Bíblia*, entretanto, é que sempre que se trata

de elementos humanos, por vêzes humanos demais, Deus usou de gente humilde e sem merecimento, de elementos religiosos de caráter plebeu e até exótico, para transmitir aos homens o seu objetivo. Sua comunicação dirigiu-se desde as origens da história de Israel, por meio dos grandes profetas de Israel e Judá; assumiu forma pessoal e absoluta em Jesus Cristo, sendo aperfeiçoada na era apostólica pelo Espírito Santo. A revelação está ligada à realidade do Redentor, de modo que, num certo sentido, pode-se chamar a *Bíblia* de livro sobre Jesus Cristo. É à medida que Ele e seu poder salvador se tornam conhecidos, que a *Bíblia* se torna plenamente compreensível. Embora a *Bíblia* não seja “a religião dos protestantes”, como se tem dito, é verdade que ela produziu a reforma protestante, e inspirou e determinou a expressão protestante da religião cristã.

A preeminência dada à *Bíblia* na fé e na doutrina protestantes exerceu uma profunda influência sobre o desenvolvimento cultural de inspiração protestante. O interesse popular pela *Bíblia* deu grande impulso à educação pública. A alfabetização foi incentivada, a fim de que os homens pudessem ler as Escrituras. Onde se difundia a *Bíblia*, a gente do povo se alfabetizava à medida que a cultura se ia transformando em tôdas as esferas. Houve casos em que a *Bíblia* foi o primeiro livro traduzido para a língua de um povo. Em outros casos, uma tradução especial da *Bíblia* dava expressão clássica à língua em que era escrita. As grandes figuras, os episódios e ensinamentos do *Livro* entraram como força criadora em muitas literaturas. Constitui fato simbólico e impressionante terem sido protestantes vultos como Rembrandt e Bach, dois dos maiores mestres que a arte registra, um na pintura e outro na música. Suas maiores criações foram inspiradas diretamente pelo texto da *Escritura Sagrada*. Ambos eram estudantes profundos da *Bíblia*, cujo significado íntimo eles conseguiram interpretar como nenhum outro artista o havia feito.

O Poder Direto de Jesus Cristo. No pensamento e na teologia cristãos, Cristo e o caráter direto das relações entre Ele e as almas dos homens, são importantes pontos de destaque dos pro-

testantes. Jesus Cristo não se submete a direção ou a patrocínio algum, nem mesmo da Igreja, ao contrário do que supunha o Grande Inquisidor da famosa novela de Dostoiewski. É soberano absoluto e a Igreja é agente de sua vontade. Êle a chama a contas, quando se torna ambiciosa e assume prerrogativas que Cristo nunca lhe legou. Quatro afirmações formam a compreensão protestante do significado de Jesus Cristo e de suas relações com os homens:

1) *A salvação se obtém pela fé em Jesus Cristo*: A doutrina da Justificação pela Fé tem sido chamada de princípio formal do protestantismo. Seu significado é o seguinte: o homem é salvo, não por esforços ou tentativas éticas, mas pela aceitação de boa mente da salvação, recebida como dom de Deus. As obras boas não salvam os homens: constituem, antes, os frutos dos homens já salvos. Deus oferece ao homem a redenção completa na vida, morte e ressurreição de Jesus Cristo. À realidade dessa redenção, o homem dá o seu acôrdo, reconhecendo o fato de dever a salvação, não à sua própria bondade, mas à bondade de Outro. Por um ato de consentimento ou compromisso, entregue-se àquele Outro, ao Cristo vivo, com quem se identifica em pensamento e em vida. Nessa concepção da fé, há, portanto, dois elementos: primeiro, o elemento de acôrdo, pelo qual o espírito apreende e reconhece o que Deus fez pelos homens em Cristo; e segundo, o consentimento ou compromisso, pelo qual o homem se identifica totalmente com Cristo, em pensamento e em vida. Pela fé salvadora, portanto, há consentimento numa proposição, e consentimento numa Pessoa.

Os crentes em Cristo, sejam quais forem, ingressam numa vida de privilégios e responsabilidades únicos. Foram constituídos “sacerdotes”, e, como tais, têm plenos direitos ou acesso a Deus por meio de Cristo, em qualquer tempo. Torna-se de sua responsabilidade levar uma vida de completa dedicação a Deus, na esfera secular bem como na religiosa. A doutrina do “sacerdócio universal dos crentes” é uma afirmação básica do protestantismo.

2) *Jesus Cristo é o Senhor soberano da Igreja e do Mundo*: Ao mesmo tempo que afirma ter Jesus Cristo fundado uma Igreja que é seu Corpo, e que fora dessa Igreja não há salvação, o protestantismo afirma que Jesus Cristo não abdicou, continuando a dirigir os negócios da Igreja e do mundo. Como Senhor da Igreja, pode levar, e realmente leva, a Igreja a juízo. Assim a Igreja que traz o nome de cristã pode afastar-se tanto do espírito de Cristo, em fé e na prática, a ponto de se tornar praticamente apóstata e de ser mesmo, conforme as palavras do Senhor da Igreja no Apocalipse, “vomitada” de sua bôca. Pode haver ocasiões em que um cristão tenha de apelar a Jesus Cristo contra a Igreja. É êste o significado das famosas palavras de Pascal quando disse: “se minhas cartas forem condenadas em Roma, o que eu nelas condeno é condenado no céu: para Vosso tribunal, ó Senhor Jesus, eu apelo”. Esta afirmação profundamente protestante é de um grande católico romano. Foi no espírito dessa afirmação que os reformadores protestantes fizeram seu apêlo diretamente a Jesus Cristo contra aquêles que conduziam em seu nome os negócios da Igreja.

Jesus Cristo deve ser igualmente soberano em assuntos do Estado. Nunca devem os protestantes fazer qualquer acôrdo, ou tirar vantagens especiais de uma forma de govêrno, cujos princípios contrariem as verdades da religião cristã, ou que desafiem o direito que tem a Igreja de proclamar a verdade de Deus e de viver de acôrdo com Sua vontade.

3) A terceira afirmação é a seguinte: *A figura concreta de Jesus Cristo como aparece nos “Evangelhos” é o padrão normativo da vida humana*: Tôdas as vêzes que — e isto tem acontecido freqüentemente em círculos católicos, ortodoxos e protestantes — o modo de vida e pensamento característico da figura de Jesus Cristo não é respeitado, a qualidade da vida cristã declina imediatamente. Os movimentos “volta a Jesus” e “busca do Jesus homem”, de inspiração protestante, a despeito de tôdas as limitações inevitáveis a essa aproximação, deram aos cristãos a figura viva e concreta de Jesus, numa forma que a Igreja nunca possuía. Essa figura, despida dos elementos de sua época, co-

loca diante de cada geração de homens um modelo concreto e imperioso do comportamento humano. Embora seja verdade que as obras que tratam da Vida de Jesus tenham sido mais autobiografias de seus autores do que biografias de Jesus, é fato que encerram uma verdade eterna: a atitude mais importante que qualquer homem pode tomar é enfrentar a natureza humana e organizar sua vida de acôrdo com a vida de Cristo.

4) A quarta afirmação a respeito de Jesus Cristo é a seguinte: *Cristo Ressuscitado é fonte perene de força*: A piedade protestante aceita a realidade da comunhão com Cristo vivo. Não só a dos grandes santos, mas também a dos simples crentes; não somente no Sacramento da Ceia do Senhor, mas em plena rotina da vida cotidiana. “Estou convosco para sempre, até o fim do mundo”, disse Cristo. São estas as palavras que David Livingstone chamou de “palavras de um cavalheiro”. Um sentimento de “camaradagem” com Cristo vivo, a quem nos podemos dirigir a qualquer momento para obter perdão e purificação, simpatia e força tem constituído a principal característica e fonte de inspiração do protestantismo.

Devido ao fato assombroso de Cristo, como Senhor, estar sempre presente e vivo, os protestantes não sentem necessidade alguma de recorrer à Virgem Mãe ou a santos intermediários. Possuindo o Senhor vivo, não sentem necessidade de mais nada. Esse caráter Cristo-cêntrico do protestantismo na rotina cotidiana e em tôdas as crises da vida é muito importante.

A Responsabilidade do Testemunho da Igreja. A função suprema da Igreja cristã é, na opinião do protestante, dar testemunho de Deus. A Igreja existe para dar testemunho do *Evangelho*, a Boa Nova da salvação humana, em e por Jesus Cristo. Tôda vez que a Igreja, o “Corpo de Cristo” pensa e age como se fôsse um fim em si mesma, ou empreende atividades, em que a realidade do *Evangelho* não ocupa uma posição central, deixa de realizar a sua função primária.

Deve-se dar testemunho do *Evangelho* por palavras e por atos. A pregação, proclamar o *Evangelho* pela palavra, é uma das características principais do cristianismo protestante. A ri-

gor, o *Evangelho* deve ser proclamado com convicção apaixonada: com convicção por ser verdadeiro, com paixão por ser importante e porque a obediência a êle é premente. Deve igualmente ser exposto com clareza inconfundível e na língua de cada povo. A clareza na exposição do *Evangelho* requer um conhecimento profundo da *Bíblia*, de onde se obtém êsse conhecimento; o reconhecimento pessoal do poder do *Evangelho*; e um sistema teológico adequado, em que o *Evangelho* seja central. A forma da linguagem usada na proclamação deve ser tal que transmita a significação da Boa Nova da maneira mais convincente. O coração do homem e a cultura da época devem ser cuidadosamente estudados, a fim de a comunicação se fazer de modo brilhante e incisivo:

Cabe também à Igreja dar testemunho do *Evangelho* pela vida. Nenhum testemunho pode ser mais eficaz do que o da piedade pessoal, da interioridade espiritual, da vida vitoriosa, por parte daqueles que professam o nome de Jesus Cristo. Mas o testemunho deve ainda ser dado com profunda paixão humana ou social. Se os homens quiserem levar a sério a apresentação da Boa Nova sôbre Deus, a bondade deve fazer valer a presença da verdade: as boas obras devem provar a realidade da fé. Entretanto, o comportamento moral e a filantropia cristã não são suficientes. A Igreja cristã deve exigir o reconhecimento de Deus em tôdas as relações humanas, pendendo sempre para o lado do direito.

Tudo o que a Igreja fizer, para dar testemunho do *Evangelho*, por palavras e por atos, deve ter como objetivo principal a reação favorável de indivíduos e comunidades ao apêlo de Deus. A fim de poder realmente existir, a Igreja, de acôrdo com a etimologia do têrmo “existe”, deve “sair”, “enveredar” pelas estradas da vida, dando testemunho diante de todos os homens, em tôdas as circunstâncias e em tôdas as eras, da Boa Nova de ter Deus respondido definitiva e finalmente ao angustioso problema da vida do homem.

EVOLUÇÃO CONTEMPORÂNEA DO PROTESTANTISMO

Chegamos agora à parte mais importante dêste estudo, à consideração do desenvolvimento e dos acontecimentos que estão em vias de se operar no cristianismo protestante de nossos dias. O protestantismo, devemos salientar, ainda não alcançou sua maioria religiosa, nem desempenhou plenamente a sua missão histórica. Ainda está num processo de transformação: seu auge não é passado, está no futuro. O significado completo do que sucedeu na Reforma há quatro séculos ainda está por ser exposto na vida, na doutrina e na organização eclesiástica. Outros fatos, que não figuraram no pensamento dos reformadores, ainda acontecerão.

É absolutamente claro que o cristianismo protestante está atravessando os umbrais de uma nova era. Está redescobrando sua alma. As igrejas protestantes tornam-se cada vez mais conscientes da grandeza de sua herança. A glória do *Evangelho* e suas induções para o mundo cativam novamente a imaginação protestante. Aprofunda-se o sentimento de missão. Já se estabeleceu contato com a Igreja Ortodoxa do Oriente. A doutrina da Igreja Católica Romana e a influência de suas pretensões sobre o futuro da unidade cristã está sendo novamente estudada sob novos pontos de vista. A expansão do cristianismo evangélico por todo o mundo e o conseqüente aparecimento de uma comunidade evangélica trouxe de novo o sentimento ecumênico. O caráter global dos problemas contemporâneos, unidade física do mundo e trágica desunião espiritual, constitui uma nova provocação à atividade evangélica. A relação entre o bem-estar dos homens e a religião perdominante num dado país apareceu como motivo para novo estudo. Os efeitos devastadores do monopólio religioso e a supressão da liberdade religiosa em grandes áreas do mundo, não só em países não-cristãos, mas mesmo em outros onde a religião dominante é a cristã, fazem profunda impressão sobre o espírito protestante. Ao mesmo tempo, há margem para muita meditação no fato de as nações que saíram vitoriosas na

recente luta mundial, e que terão de assumir as responsabilidades pelo mundo de amanhã, serem nações de ambiente religioso protestante ou ortodoxo.

Quatro transformações se vêm processando no protestantismo nos últimos anos, as quais terão uma influência de grande alcance sobre a história e o futuro da civilização cristã. Enuncie-mos êsses elementos e examinemos um de cada vez. Primeiro: o significado da fé cristã histórica está sendo novamente apreendido. Segundo: a realidade da Santa Igreja Católica, a “Una Sancta”, e suas conseqüências para a comunidade cristã e para a família das nações empolgou a imaginação protestante. Terceiro: o sentimento reavivado de responsabilidade pelas coisas seculares, inspira nova paixão pelo “Corpus Christianum”. Quarto: a formulação de uma teologia ecumênica, necessária, devido à expansão mundial do cristianismo evangélico e aos novos problemas da cultura e da civilização, foi iniciada pelos pensadores protestantes.

A Redescoberta da Ortodoxia Cristã. Depois de um período sombrio, no qual a teologia pareceu sucumbir completamente diante de um liberalismo, cujas conclusões derivavam mais da Razão do que da Revelação, deu-se uma reação vigorosa. Abriu-se o caminho para um renascimento da ortodoxia pelo estudo de certos pensadores que têm sido desprezados. As discussões de Pascal e de Kierkegaard sobre a natureza da Verdade e da Verdade cristã em particular e a crítica devastadora do homem e da natureza humana por Dostoiewski e por Nietzsche prepararam o espírito dos homens para considerarem seriamente o realismo da Bíblia. Deus tornou-se maior e mais transcendente; o homem tornou-se menor e mais problemático. O romantismo religioso que havia imergido Deus na natureza e divinizado o homem recebeu um golpe tremendo em 1918, quando Karl Barth, componês suíço, publicou um comentário sobre a *Carta de São Paulo aos Romanos*. A quantidade de alusões a Kierkegaard, Dostoiewski e Nietzsche, nesse livro que fez época, demonstra como êsses pensadores tinham preparado a alma de Barth para ouvir com nova compreensão a voz poderosa de Paulo, e se di-

rigir novamente à religião e à cultura ocidentais. Mais uma vez a transcendência de Deus ascendeu aos pináculos da teologia protestante; a Palavra de Deus voltava a ser poderosa e imperiosa; tornava-se patente abismo entre Deus e o homem, entre o pecado e o direito, entre a verdade e a falsidade, entre a perdição e a salvação. A *Bíblia*, como Palavra Escrita, e Jesus Cristo, como Palavra Falada de Deus, assumiam nova significação. Os pensadores reconheceram o fato tremendo de que, quando Deus fala, o conteúdo de Sua palavra não é a informação que satisfaz a curiosidade do homem, mas sim uma ordem que o leva a obedecer. Esclareceu-se a significação íntima da religião: uma reação total da personalidade humana para com Deus. A impossibilidade de compreender a *Bíblia* sem adotar a atitude ousada que ela exige tornou-se igualmente clara. Aparecia a teologia da existência, isto é, a teologia baseada na reação total do homem para com Deus, em sentido contrário ao romantismo religioso, que enraizava o cristianismo no sentimento puro, e à escolástica protestante, que o reduzia a uma simples aceitação de fórmulas teológicas e sinais bíblicos. Embora o chamado “Barthianismo” conte com poucos adeptos em sua forma original, e o próprio Karl Barth se recuse a ser classificado de “barthiano”, a difusão dos conceitos desse teólogo suíço-alemão, e de seu compatriota Emil Brunner, levou a um renascimento da ortodoxia protestante. Essa influência pode ser percebida mesmo em muitos pensadores protestantes e católicos, que diferem desses dois teólogos em muitos pontos.

O aparecimento de um comentário teológico sobre um livro da *Bíblia*, distinto de uma discussão meramente crítica e histórica, foi logo seguido de um novo interesse pela própria teologia. No mundo protestante a teologia em geral e a teologia sistemática tinham caído em grande abandono. A vida, e não a doutrina, era o lema que prevalecia. O conteúdo da teologia era determinado, em grande parte, pela psicologia, pela sociologia, pela filosofia ou pela história das religiões. Agora a *Bíblia*, e só a *Bíblia*, se tornava a fonte suprema da teologia, como acontecera quando o protestantismo apareceu no mundo. Surgiu uma

nova ciência da *Bíblia* que, embora pronta a prestar plena justiça à autêntica crítica literária e histórica dos escritos bíblicos, ainda assim afirmava com convicção intelectual e com fé apaixonada que a *Bíblia* era a Palavra de Deus para o homem. O terreno onde Deus e o homem se encontravam era o próprio livro da Revelação de Deus, que se realizava por meio de ações redentoras, palavras proféticas, pela pessoa e obra de Jesus Cristo, pela descida do Espírito Santo e pela criação da Igreja cristã. No sistema teológico então empreendido da doutrina e pessoa de Cristo, estavam fundidos o Jesus da História e o Cristo de Paulo, o Verbo tornado homem do *Quarto Evangelho*, e o Rei dos Reis e Senhor dos Senhores do *Apocalipse*. O *Velho Testamento* passou a ser estudado com novos olhos. Não era o simples prefácio, mas parte integral da revelação cristã. Uma renovada atenção foi dada às obras de Lutero e Calvino e às dos outros grandes reformadores do século XVI. Como resultado dêsse estudo, descobriu-se que alguns dos maiores rasgos de compreensão daqueles grandes homens tinham sido perdidos ou ofuscados na teologia protestante dos períodos que se seguiram. Quando a luz da Revelação se voltou para o estudo do homem e da sociedade, tornou-se evidente que o homem se distinguia principalmente dos animais, não só pela razão, mas também, e muito especialmente, por sua “capacidade de se iludir”. Seu pecado característico não é o desejo, mas sim o orgulho rebelde. Seu pecado supremo, ao qual vive constantemente sujeito, é querer, por si, ou por algo mais, substituir a Deus, seu Criador. Assim, nas mais altas esferas da teologia protestante, nasceu um novo realismo cristão. Foi também proclamado novamente que a glória do pregador cristão reside em ser êle “um servo da Palavra”.

No período compreendido entre as duas guerras, e sob a dupla inspiração do renascido interesse pela ortodoxia cristã e do desejo crescente da compreensão e unidade cristãs, duas grandes reuniões foram convocadas. O objetivo de uma delas foi cristalizar a verdade cristã para as Igrejas que a professavam. Um dos principais objetivos da outra foi definir a mensagem cristã em relação às religiões não-cristãs. A primeira dessas reu-

niões, conhecida como Conferência da Fé e da Ordem, foi realizada em Lausanne, na Suíça, em 1927. A segunda, reunião ampliada do Concílio Missionário Internacional, reuniu-se durante duas semanas no Monte das Oliveiras, na Páscoa de 1928, a fim de considerar a relação do cristianismo com as religiões não-cristãs e o mundo de nossos dias. Da reunião de Jeruaslém, e sob a inspiração do que se tinha passado em Lausanne no ano anterior, surgiu, sob a forma de mensagem, um dos grandes documentos do cristianismo contemporâneo. Nas duas décadas que medearam entre as duas Grandes Guerras, a mensagem de Jerusalém exerceu uma influência vasta e consolidadora sobre o pensamento protestante por todo o mundo. Para tornar bem claro o que se pensa nos altos círculos do protestantismo de hoje, nada melhor poderíamos fazer do que citar um trecho dêsse documento. O presidente da comissão que redigiu a mensagem foi William Temple, Arcebispo de Canterbury. Entre outras coisas a mensagem diz o seguinte: "Nossa mensagem é Jesus Cristo. Êle é a revelação do que é Deus e do que, por meio dêle, pode tornar-se o homem. Nêle defrontamo-nos com a realidade final do universo; êle nos faz conhecer Deus como nosso Pai, perfeito e infinito em amor e em justiça; nêle encontramos Deus encarnado, a revelação final, mas constantemente renovada, do Deus em quem vivemos, nos movemos e temos o nosso ser.

"Reconhecemos que em tudo o que acontece, na luz e nas trevas, Deus age, governa e fiscaliza. Jesus Cristo, com sua vida e por sua morte e ressurreição, revelou-nos o Pai, a Realidade Suprema, como o Amor todo-poderoso, reconciliando o mundo com Deus pela Cruz, sofrendo com os homens em sua luta contra o pecado que lhes perdoou, assim como êles, com o perdão de seus próprios corações, se voltam para Êle com arrependimento e com fé, criando de novo a humanidade para uma vida que não pára, sempre aumentada e sempre eterna.

"A visão de Deus em Cristo desperta e aprofunda o sentimento do pecado e da culpa. Nós não somos dignos de seu amor; por nossa própria culpa, contrariamos a sua santa vontade. Entretanto, aquela mesma visão que desperta em nós o senti-

mento de culpa dá-nos também a segurança do perdão, com a condição única de nos entregarmos em fé ao espírito de Cristo, de modo que seu amor redentor nos possa reconciliar com Deus.

“Reafirmamos que Deus, tal como foi revelado por Jesus Cristo, quer que todos os Seus filhos, em tôdas as circunstâncias, em tôdas as ocasiões, e em tôdas as relações humanas, vivam em amor e no direito, pela sua glória. Pela ressurreição de Cristo, pelo dom do Espírito Santo, Deus oferece seu próprio poder aos homens, para que êstes possam trabalhar em sua companhia, e os anima a levar uma vida de riscos e abnegação como preparação para a vinda de seu reino em tôda a plenitude.

“O cristianismo não é uma religião ocidental, nem é, tampouco, aceita definitivamente por todo o mundo ocidental. Cristo pertence aos povos da África e da Ásia, tanto quanto aos da Europa ou da América. Convocamos todos os homens para uma fraternidade Nêle.

“Mas, chegar até êle constitui sempre uma abnegação. Não devemos ir com orgulho nacional, nem religioso; aquêle que quiser entrar no Reino de Deus deve tornar-se igual a uma criança, se bem que nesse Reino se encontrem todos os tesouros das aspirações humanas, consagrados e harmonizados. Só porque Cristo é a revelação do Deus Único, tôdas as aspirações humanas se voltam para êle, e, no entanto, êle não é a continuação de tradição humana alguma. Êle é o desejo de tôdas as nações; mas é sempre mais, e diferente, do que elas pudessem ter desejado antes de ter conhecimento Dêle” (Reunião de Jerusalém, Concílio Missionário Internacional, Nova Iorque, 1928, vol. L, páginas 402 e 411).

A Afirmação da Catolicidade Evangélica. Um novo sentimento da Igreja e de sua universalidade surgiu também nos últimos anos, dentro das comunidades protestantes. A Igreja dentro das igrejas torna-se cada vez mais objeto de meditação e devoção. Um estudo mais profundo do Novo Testamento, especialmente a reposição das Epístolas de Paulo e outras obras apostólicas em seu verdadeiro lugar dentro da revelação cristã, focalizou sôbre a Igreja a atenção que, na época liberal do pro-

testantismo, fôra concentrada quase que exclusivamente sôbre o Reino de Deus. O caráter escatológico do Reino de Deus foi novamente reconquistado. É sabido que a Igreja Cristã “é o pilar e a base da verdade”, que é o “Corpo de Cristo” o instrumento escolhido por Deus para realização de sua vontade no mundo, que se deve dedicar à vinda de seu Reino entre os homens. Essa Igreja apareceu como fraternidade, antes de se tornar organização. Seu nascimento foi devido, não à “vontade do homem”, mas ao poder de Deus. Sendo criação do Espírito Santo, a Igreja é habitada pelo Espírito Santo e deve sempre lutar por manter a unidade do Espírito Santo.

As duas últimas décadas da história protestante foram caracterizadas pela crescente dedicação, por parte dos chefes de sua Igreja, à causa da unidade cristã. Julgam que sômente uma Igreja unida pode realizar a vontade de Cristo expressa em sua oração sôbre o Alto Sacerdócio (São João, 27). Sômente essa Igreja unida pode desempenhar sua verdadeira missão no mundo. Cristo é o centro da Unidade. A obediência a êle como Salvador e como Senhor é o laço que liga todos os Concílios realizados nos últimos anos, como, por exemplo, o Concílio Federal das Igrejas de Cristo na América, e o Concílio Mundial das Igrejas. O reconhecimento integral da divindade de Cristo é a base da nova unidade cristã que está sendo buscada pelo mundo protestante. Isto não significa, naturalmente, que o objetivo proposto seja uma única estrutura eclesiástica, formada de tôdas as igrejas protestantes em um dado país, nem de uma Igreja mundial, com uma única autoridade centralizada. Considerar tal idéia seria contrariar o próprio espírito de Cristo e o verdadeiro significado e estrutura da Igreja Cristã, expressos no *Novo Testamento* e nos primeiros séculos da história cristã. O que se procura é uma expressão federada do cristianismo, em que um número cada vez maior de Igrejas se una orgânicamente, enquanto outras manifestem sua unidade na doutrina, nos atos, nos esforços práticos e em sua estratégia.

Dêsse modo, o cisma e a divisão são cada vez mais considerados como males pelas grandes Igrejas que formam a família

protestante. Essas Igrejas, entretanto, não estão dispostas a admitir que a divisão histórica do protestantismo numa multiplicidade de denominações tenha sido um mal. É reconhecido que a história das denominações do protestantismo conta com muitos capítulos lamentáveis em seus anais. É igualmente admitido que o Espírito de Deus usou o testemunho e o trabalho das grandes comunidades protestantes para apresentar e manter vivas certas expressões de fé e vida cristãs, que de outro modo seriam ignoradas. A unidade eclesiástica hoje procurada é aquela em que cada denominação, tendo-se examinado à luz da Sagrada Escritura, à luz de outras comunidades e tradições cristãs, à luz de sua própria história e missão, e à luz das necessidades contemporâneas, destaque tudo o que não pertença à essência da religião cristã, ao mesmo tempo que leve o resto, como contribuição particular, para a unidade do Corpo de Cristo. Um passo de marcar época foi dado pelo mundo protestante, quando a divisão passou a ser considerada como um dos maiores males que podem afetar a Igreja de Cristo. À luz de Cristo e do crescente espírito de unidade que reúne as Igrejas protestantes do mundo, o cisma tem aspecto hediondo. Que é o espírito do cisma senão a presunção de uma parcela da Igreja de Cristo ser o todo? São cismáticos, no pior dos sentidos, os cristãos que, a despeito do Novo Testamento e do testemunho da História, consideram a organização particular a que pertencem como “A Igreja”.

Coincidindo com essa compreensão mais profunda do significado da Igreja, com a paixão despertada pela unidade cristã, desenvolveu-se no mundo protestante um novo conceito de catholicidade. O século XIX e as primeiras décadas do século XX presenciaram um movimento missionário nas Igrejas protestantes sem paralelo em toda a história do cristianismo. Como resultado desse movimento, encontram-se hoje missões evangélicas e Igrejas Evangélicas em todos os recantos do mundo. Soldados, marinheiros e aviadores que serviram há pouco em continentes e ilhas remotas do Oceano Pacífico descobriram que “A Igreja lá estava”... Dêste modo, a nova visão da Igreja, derivada de um estudo mais profundo do *Novo Testamento*, foi acompanhada

por uma visão do desenvolvimento da Igreja pelo mundo. A Igreja ecumênica, isto é, a Igreja em toda terra habitada, apareceu agora pela primeira vez na história cristã. Seu advento teve lugar justamente no momento em que a civilização ingressou em sua era global. Num mundo que atingira uma unidade física sem precedentes abriram-se abismos espirituais e a terra estêve prestes a ser devastada pela guerra total. Não há fato mais impressionante nos anais dramáticos da Igreja Cristã do que a circunstância de, durante os anos que precederam a Segunda Guerra Mundial, se terem realizado grandes reuniões ecumênicas na Europa e na Ásia, que contaram com a presença de representantes de todas as raças, e de mais variações cristãs do que jamais se tinham reunido em toda a História. Dessas reuniões surgiu um sentimento de realidade viva da Igreja Universal. Em Jerusalém, Oxford, Madrastra, Amsterdão e Utrecht, um novo conceito de catolicidade se tornou realidade e começou a ser formulado em pensamento.

Compreender seu significado e capturar as induções da nova concepção de catolicidade ora surgida no mundo protestante significa tomar conhecimento do mais importante fenômeno isolado da história contemporânea do cristianismo. Num artigo recentemente publicado na revista *Theology Today*, intitulado "A crescente concepção de catolicidade", o historiador Dr. Kenneth Latourette, da Universidade de Yale, compara a concepção tradicional da catolicidade romana com o nascente conceito protestante. A êsse admirável artigo do grande historiador da Igreja, podemos acrescentar algumas reflexões. A catolicidade evangélica não limita as fronteiras da Igreja aos de uma só instituição cristã. Considerando seriamente a grande frase que nos vem da era dos Pais da Igreja, "Ubi Christus ibi Ecclesia" (onde está Cristo, aí está a Igreja), pondera essa catolicidade que qualquer grupo cristão que, por sua doutrina, aceite plenamente a Jesus Cristo e traga os seus traços na vida e no testemunho de seus membros, fornecendo uma prova irrefutável dos frutos do Espírito Santo, pertencerá à Santa Igreja Católica. Seus membros podem ter de esclarecer seu pensamento e aprender o caminho do

Senhor com maior perfeição, mas, desde que dêem prova evidente de lealdade cristã, na fé e na prática, o sêlo de Cristo está sobre eles, e eles pertencem à sua Igreja. A catolicidade evangélica, portanto, abrange a todos, não importa designação ou proveniência, que jurem lealdade a Jesus Cristo e manifestem os frutos do Espírito Santo. Todos são membros da Santa Igreja Católica e convidados a participar da comunidade ecumênica de crentes cristãos. São animados a manifestar sua unidade em Cristo, a se reunir a fim de exprimir mais perfeitamente, por pensamento e por atos, a fé cristã e sua influência sobre a humanidade, e a elaborar uma estratégia comum que aproxime o mundo de seus problemas. A afirmação que se encontra na base da catolicidade evangélica, portanto, é a seguinte: o próprio Jesus Cristo, pela fé e pela vida que êle cria naqueles que pretendem ser seus discípulos, determina quem pertence à Santa Igreja Católica.

O advento da Igreja Universal, concepção e realidade, deu origem nos círculos protestantes a uma nova ciência, a ciência ecumênica. É a ciência da Igreja Universal, sua natureza, funções, relações e estratégia. Corresponde na esfera religiosa à geopolítica da esfera secular. De ora em diante, a Igreja Cristã, em sua expressão protestante, dedicará uma atenção crescente à formulação de uma consideração adequada aos diversos problemas que defrontam a religião cristã no momento atual.

Renovada Preocupação com o século. No final da Primeira Guerra Mundial, surgiram vários movimentos entre as Igrejas protestantes, no sentido de fazerem a mensagem e a influência do cristianismo pesar sobre a vida do mundo. Dentre eles dois se destacam: o Movimento da Igreja Mundial, organizado nos Estados Unidos, e o Movimento de Vida e Trabalho, de caráter internacional. Êste último realizou um grande congresso em Estocolmo em 1925. Ambos executaram seus trabalhos sob a influência da idéia de que as luzes do futuro Reino de Deus já iluminavam o horizonte contemporâneo. Às Igrejas daquela época faltava uma compreensão bastante profunda das realidades da natureza do homem e da humanidade. O que era mais, fal-

tava-lhes uma compreensão adequada do significado da Igreja e das grandes verdades cristãs. Sob a influência do romantismo religioso sentiam que a transformação da sociedade humana podia ser realizada, se ao menos a Igreja se organizasse adequadamente para essa tarefa.

Nos anos de intervalo, a situação internacional piorou. A compreensão teológica aumentou. A natureza e a missão da Igreja tornaram-se mais claras. Em Oxford, em julho de 1937, reuniram-se os representantes das Igrejas protestantes e ortodoxa oriental. Estavam presentes membros do clero e eminentes leigos. Numa época em que começava a parecer que era inevitável uma nova Guerra Mundial, os membros da Igreja Universal reuniram-se em Oxford, e passaram duas semanas tratando de questões relativas à "Igreja, Comunidade e Estado". Dessa reunião, nasceu o lema que desde então tem ressoado por todo o mundo: "Que a Igreja seja Igreja".

A Conferência de Oxford apreendeu e formulou a verdadeira missão da Igreja no mundo. Considerou também, de maneira construtiva, a relação da Igreja para com o mundo. O problema de um "Corpus Christianum" tornou-se novamente real. Como poderia a sociedade humana ser levada à influência decisiva dos princípios cristãos, a um modo de vida cristão?

Durante os anos que se passaram desde que se realizou essa assembléia, os problemas de ordem secular foram encarados com clareza, em seus aspectos sociais, culturais e políticos. Os chefes protestantes proclamam novamente que não basta formular princípios éticos para a sociedade, e nem mesmo regenerar os indivíduos pela pregação do Evangelho. É necessário ainda que os cristãos vivam em comum o novo significado da verdadeira vida cristã, dentro das várias esferas que compõem a sociedade. Em outras palavras, o verdadeiro sentido da comunidade deve ser corretamente elaborado dentro das respectivas áreas sociais. Quanto à esfera cultural, indica-se que a cultura moderna se tornou, em grande parte, superficial sem bases. Falta-lhe, além disso, uma grande idéia que dê à vida significado, direção e poder propulsivo. As grandes visões da religião cristã, portanto,

devem ser dadas à cultura moderna. Surge novamente a questão, nos círculos protestantes, do lugar que a religião deve ter na educação pública. Deus deve voltar a entrar na educação; a veneração deve ser ensinada à mocidade; a Bíblia e as grandes fontes de renovação espiritual devem ser colocadas ao alcance do povo.

No terreno político, especialmente na esfera das relações internacionais, uma influência decisiva foi exercida nos Estados Unidos pela “Comissão de Estudos das Bases para uma Paz Justa e Duradoura”. Esta comissão, patrocinada pelo Conselho Federal das Igrejas de Cristo na América, e sob a presidência de um destacado protestante leigo, John Foster Dulles, que tivera uma visão da Igreja e de suas possibilidades na Conferência de Oxford, tem tido mais influência na formação da opinião pública na América, e na política internacional do governo americano, do que qualquer outro grupo.

Agora que terminou a guerra, e que o pleno significado da Igreja Ecumênica se torna mais aparente, os protestantes esperam ansiosamente que as compreensões e inspirações do cristianismo venham a influir na ordem secular com uma responsabilidade inigualada desde que o grande cisma dividiu a Igreja Cristã do Ocidente.

A Necessidade de uma Teologia Ecumênica. A nova ortodoxia que se forma no espírito protestante, a nova catolicidade que inspira seu ponto de vista eclesiástico, a preocupação cristã com a situação humana em seus aspectos globais que caracteriza as Igrejas protestantes de hoje, combinam-se para criar o desejo imperioso de um concílio ecumênico. Era isto que os reformadores do século XVI desejavam acima de tudo: “o próximo concílio geral, livre, da Santa Cristandade”, do qual foram privados pelo Concílio de Trento em 1546. Um convite para êsse concílio será, sem dúvida, enviado “a todos a quem interessar”. Uma das principais tarefas do novo Concílio Ecumênico será a formulação de uma teologia ecumênica, baseada na Escritura Sagrada como fonte suprema da doutrina cristã, que tomará conhecimento da luz que se derramou na revelação cristã sob influência do Es-

pírito Santo, desde o primeiro século até o presente. Levará em consideração o caráter global da vida de hoje, e a existência e os problemas de uma Igreja mundial, numa era global. Formulará a verdade cristã em relação às novas heresias que se engendrarem em nossa época. Permita-se ao escritor reproduzir aqui uma declaração que preparou recentemente sobre o assunto, e que já apareceu em outra parte:

“Considerando a presença do Espírito Santo na Igreja, e compreendendo que não há melhor comentário sobre a significação de ambos do que a história da Igreja, a teologia ecumênica estudará as Igrejas dispersas à luz da *Bíblia* de Jesus Cristo. Agora, que a Igreja existe em todo o globo habitado, chegou o momento de considerar novamente todo o curso da sua história. Que cada Igreja das três grandes tradições — romana, oriental e protestante — seja estudada segundo o testemunho que tem dado a Cristo no curso de sua existência, quer no culto dos santos, na elucidação ou defesa da verdade, ou na contribuição para a prosperidade do reino de Deus entre os homens. Que seja examinada para se descobrir que manchas de pecado, ou marcas de vergonha e de erros, sua história revela. Tal estudo mostrará que nenhuma Igreja na História pode pretender o monopólio de compreensão ou de santidade, de zelo evangélico ou poder transformador. As coisas que Deus ensinou à Igreja, para glória ou vergonha de cada uma das tradições, fornecerão os dados para uma teologia ecumênica. Uma teologia da Revelação que aprecie sem idolatria os Credos e Confissões; que estude a história e a vida das Igrejas procurando compreendê-las na Igreja de Cristo; que abranja as relações de Deus com as novas Igrejas de Ásia, África e Oceânia, poderá restabelecer as bases da teologia necessária a uma Igreja Ecumênica.

Que as Igrejas da Reforma reconheçam seus muitos erros e falhas, admitindo abertamente que a Igreja pode pecar e que pecou. Em penitência e humildade, com fé e esperança se preparem para as tarefas que as esperam. E que compreendam uma verdade clara: a declaração teológica que a Igreja Universal deve esperar nos próximos anos não deve ser um sincretismo doutri-

nário, nem diluição teológica. Não deve ter em seu íntimo uma fórmula fraca ou denominador comum. Nunca deverá a Igreja patrocinar uma declaração de teologia confessional vazia, sem entranhas e sem vértebras. Nesta época de transição e de revolução, é preciso que tal declaração teológica dê origem a um sistema de fé cristã forte, vertebrado e cheio de sangue, lealmente bíblico, corajosamente ecumênico.

principal característica dos trabalhos aqui reunidos. Por outro lado, não se limitando simplesmente às suas tarefas individuais, colaboraram os autores no esboço fundamental do livro, dentro do melhor espírito de equipe, tendo o volume, que não deve ser encarado como uma ocasional coleção de estudos, ganho uma homogeneidade integral. Os acontecimentos ocorridos nestes últimos anos na China, Palestina, Índia, Indonésia, Japão e em outras partes do mundo, emprestam um interesse especial ao assunto tratado nesta obra. O livro, porém, longe de ser uma análise de acontecimentos contemporâneos, abrange o estudo das grandes religiões em tôda a sua amplitude, mostrando-as na sua expressão de força poderosa na evolução da história e de fator de influência marcante na marcha da humanidade através dos séculos. Em suma, êste livro representa um precioso acervo de conhecimentos para todos aqueles que, como historiador, filósofo, ou simplesmente como leigo, desejem aproximar as grandes religiões à luz de suas afirmações e igualmente nas suas relações com a sociedade e cultura humanas.

O CIÚME

Pelo Dr. BORIS SOKOLOFF

Tradução de Amália Machado Costa Lobo

ÊSTE é o primeiro livro que estuda o ciúme em termos científicos e, ao mesmo tempo, em termos humanos propriamente ditos. Por êsse motivo, coloca-se em situação verdadeiramente excepcional na numerosa bibliografia existente sobre o assunto. Todos nós somos portadores do sentimento de ciúme, em grau de maior ou menor intensidade, e sabemos, de modo geral, como êsse mesmo sentimento pode, muitas vezes, assumir as proporções de um complexo capaz de, sem que o suspeitemos, envenenar as nossas vidas. No presente volume, o Dr. Boris Sokoloff, médico e psiquiatra de renome internacional, discorre sobre dezenas de casos de ciúme, estudando detidamente cada um dêles e analisando-os em profundidade, a começar por um levantamento das influências da infância na formação do caráter do ciumento. Grande parte do volume — exatamente a parte referente ao exame dos casos surgidos na clínica do autor — constitui matéria de tão apaixonante interesse que pode ser lida como uma série de pequenas novelas, e cada história lança

uma nova luz sobre a origem do ciúme, a conduta de suas vítimas e os efeitos sociais dêsse sentimento tão vário nas suas manifestações. Neste excelente trabalho, o Dr. Boris Sokoloff, realmente, não se ocupa apenas do ciúme sexual. Êle aborda os mais diversos tipos de ciúme — o ciúme “mental”, o ciúme “profissional”, e inúmeros outros, estudando com grande compreensão e lucidez as relações existentes entre o amor e o ciúme. O livro é constituído dos seguintes capítulos: “Que é o Ciúme?”; “O caso dos dois Químicos”; “O caso da Doutora”; “O caso da Espôsa do Médico”; “O caso do Biólogo”, e “Como tratar o Ciúme”, além da “Introdução” e da “Conclusão”, à qual se segue uma “Bibliografia”. Através desses diversos capítulos, o Dr. Boris Sokoloff examina o problema das definições do ciúme, estuda o ciúme como fator da destruição da vida de família e da felicidade, analisa o ciúme como obsessão mórbida, discorre sobre o ciúme e a estrutura da personalidade, e aborda, finalmente, as relações existentes entre o ciúme e o crime.